

BS
1475.2
.K8
1926

ERKLÄRUNG DES BUCHES KOHELETH

VON

GOTTFRIED KUHN

PFABER IN MAUR, KT. ZÜRICH



1926

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

Ein Verzeichnis der Beihefte befindet sich auf der 2. Umschlagseite

Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

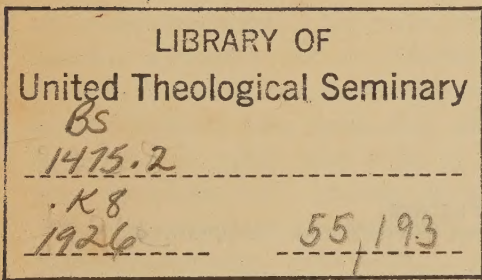
1. W. Frankenberg: Die Datierung der Psalmen Salomos. 1896	3.20
2. Ch. Torrey: Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia. '96	2.40
3. A. v. Gall: Altisraelitische Kultstätten. '98	5.—
4. M. Löhr: Untersuchungen zum Buch Amos. 1901	2.50
5. G. Diettrich: Eine jakobitische Einleitung in den Psalter in Verbindung mit 2 Homilien aus dem großen Psalmenkomm. d. Daniel v. Salah. '01	6.50
6. G. Diettrich: Išō'dādh's Stellung i. d. Auslegungsgesch. d. A. T., an seinen Kommentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja usw. veranschaulicht. '02	7.50
7. E. Baumann: Der Aufbau der Amosreden. '03	2.40
8. G. Diettrich: Ein Apparatus criticus zur Pešitto z. Proph. Jesaja. '05	10.—
9. E. Brederék: Konkordanz zum Targum Onkelos. '06	6.50
10. M. Löhr: Sozialismus und Individualismus im Alten Testament. '06	1.—
11. J. Schliebitz: Išō'dādh's Kommentar z. Buche Hiob. Text u. Übersetzung. '07	4.—
12. M. Peisker: Die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahve nach der Anschauung der israelitischen Quellschriften. '07	2.50
13. J. Müller: Beiträge zur Erklärung und Kritik des Buches Tobit. R. Smend: Alter und Herkunft des Achikar-Romans u. sein Verhältnis zu Äsop. '08	4.50
14. F. Lundgreen: Benutzung d. Pflanzenwelt in d. alttestamentl. Religion. '08	5.—
15. G. Westphal: Jahwes Wohnstätten nach Anschauungen der Hebräer. '08	11.—
16. A. Kropat: Syntax d. Autors d. Chronik, verglichen m. der seiner Quellen. '09	4.—
17. A. Merx: Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner. '09	5.—
18. W. Brandt: Die jüdischen Baptismen oder das religiöse Waschen u. Baden im Judentum mit Einschluß des Judentums. '10	7.50
19. W. Brandt: Jüd. Reinheitslehre und ihre Beschreibung in den Evv. '10	2.70
20. J. Hänel: Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschitta in der Genesis. '11	3.60
21. W. Frankenberg: Das Verständnis der Oden Salomos. '11	5.—
22. J. Meinhold: 1. Mose 14. Eine historisch-kritische Untersuchung. '11	1.50
23. O. Holtzmann: Der Tosephatratat Berakot. Text, Übers. u. Erklg. '12	7.—
24. O. Eißfeldt: Der Maschal im Alten Testament. '13	3.—
25. W. Naumann: Untersuchungen über den apokryphen Jeremiasbrief. '13	2.20
26. W. Frankenberg: Der Organismus der semitischen Wortbildung. '13	6.50
27. „Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte“. Julius Wellhausen zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsgg. v. K. Marti. '14	22.—
28. O. Klein: Syrisch-griechisches Wörterbuch zu den vier kanon. Evv. '16	6.60
29. W. Coßmann: Entwicklung d. Gerichtsgedankens bei d. alttest. Proph. '15	7.—
30. N. Messel: Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie. '15	6.50
31. W. Eichrodt: Die Quellen der Genesis, von neuem untersucht. '16	5.60
32. W. Baumgartner: Die Klagedeichte des Jeremia. '17	5.—
33. „Abhandlungen zur semitischen Religionsgeschichte und Sprachwissenschaft“. Festschrift Baudissin zum 70. Geburtstage. '18	25.—
34. „Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft“. Karl Budde zum 70. Geburtstag gewidmet. Hrsgg. v. K. Marti. '20	10.—
35. N. Messel: Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch. '22	2.80
36. H. Jahnöw: Das hebr. Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung. '23	9.—
37. L. Köhler: Deuterijosaja (Jesaja 40—55) stilistisch untersucht. '23	3.60
38. M. Löhr: Hexateuchproblem: I. Der Priesterexod. in der Genesis. '24	—80
39. G. Hölscher: Hesekiel, Der Dichter und das Buch. '24	10.—
40. E. L. Dietrich: Schub sch'but. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten. '25	4.—
41. „Vom alten Testament“. Festschrift Karl Marti zum 70. Geburtstage. Hrsgg. von K. Budde. '25	16.—
42. J. Fischer: Zur Septuaginta-Vorlage im Pentateuch. '26	2.30
44. A. Allwohn: Die Ehe des Propheten Hosea in psychoanalytischer Beleuchtung. '26	Im Druck
45. M. Lurje: Studien zur Geschichte der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse im israelitisch-jüdischen Reiche. '26	Im Druck

ERKLÄRUNG DES BUCHES KOHELETH

VON

GOTTFRIED KUHN

PFÄRRER IN MAUR, KT. ZÜRICH



1926

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE
ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

43

ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS RECHT DER ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN

Inhaltsübersicht siehe Seite 56

Wittmann, 8

I. Die Grundlage der Erklärung.

Das Buch Koheleth oder, wie man auf deutsch sagt, der Prediger Salomo ist in mehrfacher Beziehung ein rätselhaftes Buch. Zunächst erfordert der Name selbst unsere Aufmerksamkeit. Warum nennt sich der Verfasser nicht Salomo, als der er doch gelten will, sondern immer mit diesem verbergenden Namen Koheleth? Dieses Wort, obschon Name eines Mannes, ist von weiblicher Form und will andeuten, daß Salomo hier nicht als gewöhnlicher Mensch redet, sondern als Vertreter der Weisheit. Diese wird in der Chokma-Literatur oft personifiziert und tritt als Weib auf. Diesmal erscheint sie in Salomo selbst. Sie redet durch ihn; und so wird der Name Salomo vertauscht mit der Macht, die aus ihm spricht. Doch ist auch damit der Name nicht völlig erklärt. Denn Weisheit schlechthin heißt Chokma. So nennt sich aber der Verfasser nicht, sondern Koheleth. Er redet also nicht im Namen der Weisheit überhaupt oder im allgemeinen, sondern er vertritt sie nach einer besonderen Seite hin, und zwar, wie der Name andeutet, so, wie sie in der großen Volksversammlung, dem Kahal, auftritt. Damit ist ein Gegensatz zu einer anderen Erscheinungsweise der Weisheit gesetzt, nämlich zu derjenigen, wo sie sich im kleineren Kreise der Auserwählten, mehr im Verborgenen, kundgibt.

So ist zu vermuten, daß der Name Koheleth vom Verfasser bewußterweise gewählt wurde als Gegenstück zu einem anderen bekannten Namen, unter dem sich jene andere Art der Weisheit verbirgt. Es ist der Name Schulammith im Hohen Liede. Dieser Name (Cant. 7, 1), der gewöhnlich erklärt wird als die Sunammitin, das Mädchen aus der Ortschaft Sunem, hat innerhalb des Hohen Liedes noch eine tiefere Bedeutung. Gesetzt auch, daß Sulammith eigentlich eine Einwohnerin von Sunem bedeuten soll, so ist doch die Änderung von Sunammith in Sulammith nicht ohne Absicht geschehen. Der Name wird dadurch mit dem Wortstamm von Schalom

(Friede, wovon auch „Salomo“ kommt) in Verbindung gebracht; und ähnlich wie meschullam in Jes. 42, 19 als nähere Bezeichnung des Knechtes Jahves denjenigen bedeutet, der in ein näheres, friedlich vertrautes Verhältnis zu Jahve getreten ist, so muß auch Sulammith bedeuten: die Vertraute, dem König Befreundete, in innigem einzigartigem Friedensbunde mit ihm Stehende.

Der Verfasser des Koh. hat das Hohe Lied gekannt und setzt es auch bei seinen Lesern, soweit sie Israeliten sind, als bekannt voraus. Und er hat es nicht nur gekannt, sondern auch schon so verstanden, wie es in der jüdischen Synagoge und in der christlichen Kirche, soweit wir sehen, von Anfang an verstanden worden ist, nämlich nicht als gewöhnliches Liebeslied, sondern als solches, worin die irdische Liebe als Typus, Vorbild einer höheren, göttlichen Liebe erscheint. Es handelt sich dort nicht um eine gewöhnliche menschliche Ehe. Diese ist nur ein geringes Abbild eines ewigen Liebesbundes von höherer Bedeutung. „Mein Freund ist mein und ich bin sein“ (Cant. 2, 16 usw.), das ist das klassische Wort für den verborgenen Liebesbund der vertrauten Gottesfreundin mit ihrem Salomo, der mehr ist als der gewöhnliche irdische König dieses Namens.

Der Bund nun, der im Hohen Liede gekennzeichnet wird, den die auserwählte Gemeinde mit ihrem Könige hat, ist das vertraute Geheimnis einer kleineren Schar. Er ist seiner Art nach nicht geeignet, an die große Glocke gehängt zu werden. Und eben hierzu bildet Koheleth, die in der großen öffentlichen Versammlung predigende Weisheit, den Gegensatz. Was sie bietet, ist auch Weisheit, aber nicht solche, welche die innersten Geheimnisse des Gottesbundes bespricht, sondern eine mehr peripherische, worin das, was eine engere Vertrautheit mit dem göttlichen Leben erfordert, zwar nicht ganz fehlt, aber doch nur angedeutet ist, so daß es von denjenigen gefunden werden kann, die sich zu tieferem Forschen und Fragen anregen lassen, von denen aber außer acht gelassen wird, die ihrem ganzen Wesen nach dem göttlichen Leben fremd sind.

Daraus erklärt sich nun eine Eigentümlichkeit des Buches. Es fällt auf, daß darin allerlei fehlt, was wir in einem israelitischen Weisheitsbuche erwarten möchten. Es wird viel von der Nichtigkeit der menschlichen Dinge geredet, dabei auch von einem trüben Todeslos, das alle Menschen trifft; aber von einer Lebenshoffnung, wie sie als Israels eigen erwartet werden sollte, finden wir wenig angedeutet, an gewissen Stellen so wenig, daß wir uns fragen, ob der Verfasser diese Hoffnung nicht überhaupt ausschliesse und verleugne. Aus dem bisher

Gesagten geht aber hervor, daß dies nur so scheint. Der Verfasser redet als Koheleth, d. h. in erster Linie nicht für die Gottesfreunde, sondern für die Menge. Er läßt absichtlich das weg oder im Hintergrund bleiben, was über den Horizont der Menge hinweggeht. Es sind die Dinge der unsichtbaren Welt. Daß er diese kennt und wohl in ihnen zu Hause ist, das deutet er eben durch den Namen Koheleth an. Wer sich so nennt, zeigt, daß er auch von Sulammith weiß, d. h. daß ihm die verborgene Weisheit wohl vertraut ist, daß es aber nicht sein Beruf ist, davon zu reden.

Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist auch die charakteristische Redewendung, die sich durch das ganze Buch hin findet. Es sind die Worte: unter der Sonne, oder, wie es gelegentlich heißt: unter dem Himmel. Z. B. 1, 2: Was bringt der Mensch davon bei all seiner Mühsal, womit er sich abmüht unter der Sonne? V. 9: Es gibt nichts Neues unter der Sonne. Und so fort. Soll dieses immer wiederholte „unter der Sonne“, „unter dem Himmel“ nicht eine leere Phrase sein, so ist damit ein Gegensatz angedeutet zu einem anderen Gebiet, das über der Sonne, über dem Himmel liegt. Das sind die Dinge der höheren Welt, die sich nur durch besondere Offenbarung dem Vertrauten Gottes erschließen. Doch weil der Verfasser Koheleth ist, berufen, zu der Menge zu sprechen, beschränkt er sich darauf, von dem zu handeln, was „unter der Sonne“ ist.

Der Hauptsatz, womit das Buch anfängt (1, 2) und schließt (12, 8), der auch sonst in mannigfacher Weise durch das ganze Werk hin getrieben wird, ist der: Eitelkeit der Eitelkeiten; alles ist eitel. Damit wird alles zusammengefaßt, was „unter der Sonne“ ist, was im N.T. unter dem Namen Welt (Kosmos) erscheint. Vgl. 1. Joh. 2, 16 f.: Alles, was in der Welt ist usw. Rom. 8, 20—22, wo der Ausdruck „der Eitelkeit (*μαραντης*) ward das Geschöpf unterworfen“ usw. bewußterweise auf Koheleth zurückzugehen scheint. Der Kosmos, der Komplex der geschaffenen Dinge, ist lauter *הבל*, Nichtigkeit; und so ist auch das Menschenleben, soweit es sich mit dieser Geschöpfungswelt befaßt und darin seine Befriedigung sucht, lauter unnütze Mühsal und Haschen nach Wind.

Es liegt gleichsam ein Fluch auf dieser Welt, so daß, wer sich ihr hingibt, dadurch nur betrogen ist und enttäuscht zuletzt erkennt, daß er sein Leben daran verloren hat. Das Geschöpf darf nicht als Selbstzweck erscheinen. Es hat seine Bedeutung nur darin, daß es ein Mittel werden kann, darin sich uns Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit offenbart. Wird das Geschöpf für sich genommen,

isoliert, so wird es lauter **הבל**; es hat keine rechte Wesenheit in sich selbst und bringt dem, der es erfassen will, nur Täuschung.

Das ist nun der große Irrtum der Menschen. Sie suchen eine Freude, eine Befriedigung ihrer Lust. Aber statt sie in Gott zu suchen, in der Gemeinschaft ihres Geistes mit ihm, suchen sie dieselbe im Geschöpf, jagen nach einem Genuß im Gebiete der Kreatur und häufen die Genußmittel, die sich ihnen hier bieten, zu Reichtümern an, meist mit unersättlicher Begierde. Und das alles ist ein Wahn. All dieser Genuß, in sich selbst flüchtig und nichtig, läßt nur Schmerz zurück.

So ist denn auch das Lebenswerk der Menschen, die sich um die Kultur bemühen und hierin eine bleibende Verbesserung zustande zu bringen suchen, ein unnützes Bemühen. Alles, was die Menschen schaffen, ist der Zerstörung geweiht. Es ist alles Eitelkeit, was man mit Sorgen und Plage bei Tag und Nacht schafft.

So ist es auch mit der Erkenntnis. Es ist dies gerade dasjenige Bestreben, welchem der Verfasser mit sichtlicher Vorliebe gehuldt hat. Er suchte eine umfassende Erkenntnis der Welt sich anzueignen, auf philosophischem Wege, und mußte es immer wieder erfahren, daß auch das nichts anderes sei als ein mühsames Sich-Abquälen mit Fragen, die man nicht lösen kann. Auch die Philosophie, das Streben der Wissenschaft, ist ein Haschen nach Wind.

So ist denn das Menschenleben selbst, die kurze Zeit, die dem Einzelnen unter der Sonne vergönnt ist, eine Nichtigkeit. Das hebt der Verfasser immer wieder hervor. 6, 12: Die Lebenstage seiner Nichtigkeit, die er zubringt wie ein Schatten. 7, 15: Die Tage meiner Nichtigkeit. 9, 9: Alle Lebenstage deiner Nichtigkeit, die er dir gegeben hat unter der Sonne, alle Tage deiner Nichtigkeit. Und nach dem kurzen Erdenlauf gehts zu den Toten, und damit vollends in die Nichtigkeit.

So scheint der Verfasser ein vollendeter Pessimist zu sein. Die Folgerung, die man aus seiner Lehre ziehen könnte, wäre die: Es wäre besser, gar nicht zu leben. Der Tod wäre dem Leben vorzuziehen, und noch besser wäre es, gar nicht geboren zu sein. In der Tat fehlt es bei Koh. nicht an Sätzen, die Ähnliches sagen: 2, 17. 4, 2. 3. 7, 1. Aber damit hat der Prediger nicht das letzte Wort gesprochen. Denn er steht mit Bewußtsein auf dem Boden Israels und kennt dessen Gott. Das wird schon angedeutet durch die Überschrift: Worte Koheleths, des Sohnes Davids, des Königs in Jerusalem; wozu noch 1, 12 zu nehmen ist: Ich Koheleth war König über Israel zu

Jerusalem. Darin liegt ein Bekenntnis. Der Verfasser redet als ein Glied und Führer Israels. Er stellt sich zu der gottesdienstlichen Ordnung, wie sie in Jerusalem konzentriert ist, womit auch seine Ausführungen in 4, 17. 5, 1 ff. übereinstimmen. So ruht denn auch seine ganze Weisheitslehre auf der geistigen Grundlage Israels in Gesetz und Propheten.

Dabei ist aber der Beruf Koheleths vorwiegend negativ. Es ist nicht seine Sache, die Menschen Positives über Gott zu lehren, sondern ihnen diejenigen Meinungen zu zerstören, von welchen sie sich immer beherrschen lassen und die ihnen ein Hindernis sind, Gott recht zu finden. Damit sie das wahre Glück finden können, zerstört er ihnen mit unbarmherzigen Schlägen das falsche Glück, das sie immer wieder in der Welt suchen und ihnen doch nur zum Unglück dient. Die Bedeutung Koheleths ist so zu vergleichen der des alttestamentlichen Gesetzes überhaupt, dessen Zweck bekanntlich vorwiegend negativ ist, indem es nicht dazu da ist, den Menschen direkt zur Gemeinschaft mit Gott, sondern nur, ihn zur Erkenntnis seines Elends zu bringen, als Zuchtmeister auf Christum hin.

Man kann das Buch im ganzen auffassen als eine Ausführung zu den Worten der Genesis, die sich auf den Sündenfall beziehen (3, 17—19): So sei die Erde verflucht um deinetwillen; mit Schmerzen sollst du davon essen dein Leben lang usw., bis du wieder zu Erde wirst, davon du genommen bist; denn du bist Staub und sollst Staub werden. Die Worte Koheleths klingen deutlich daran an. 3, 20: Sie kehren alle an einen Ort; denn wie sie alle aus Staub sind, so werden sie wieder zu Staube. 12, 7: Der Staub kehrt wieder zur Erde, wie er zuvor gewesen ist. Vgl. auch Gen. 47, 9: Wenig und böse ist die ganze Zeit meines Lebens. Wiederum Koheleth in nuce in der Thora! Und Ähnliches tönt aus anderen alttestamentlichen Motiven, wie Psalm 90: das tiefe Gefühl der Nichtigkeit des Menschenlebens. Koh. bringt nur das Neue, daß er die Weltverneinung in ihrer vollen Schärfe und Konsequenz, gleichsam systematisch, ausspricht. Er bildet in dieser Beziehung den Schlußpunkt des A. T.

Nun ist aber die Eitelkeit, die auf dem Menschenleben lastet, ein göttliches Verhängnis. 1, 13: Solche böse Mühsal hat Gott den Menschenkindern gegeben, sich damit abzumühen. 3, 10: Ich sah die Mühsal, die Gott den Menschen gegeben hat, sich damit abzumühen. Und damit gibt der Verfasser der Sache eine gute Wendung. Als Israelit weiß er und muß es bei seinen Lesern, soweit sie gottesfürchtig sind, als bekannt voraussetzen, daß alles, was Gott tut, gut ist. Er

spricht es selber aus (3, 11): Er hat alles schön zu seiner Zeit gemacht. Es ist ein Ausfluß der göttlichen Weisheit, daß das Menschenleben der Eitelkeit unterworfen ist. Und weil es von Gott so gefügt ist, läßt sich auch nichts daran ändern. „Denn ich weiß, daß alles, was Gott macht, ewig währt; man kann nichts hinzu und nichts davon tun; und das tut Gott, auf daß sich die Menschen vor ihm fürchten“ (3, 14).

Der Menschen Bosheit ist nämlich überaus groß. Koheleth sieht, wie die Welt voll Ungerechtigkeit ist (3, 16. 4, 1). Keiner mag dem andern etwas Gutes gönnen (4, 4). 8, 11: Das Herz der Menschenkinder ist voll davon, Böses zu tun. 9, 11: Das Herz der Menschenkinder steckt voll Bosheit; und Torheit ist in ihren Herzen, und darnach gehen sie zu den Toten. Um dieser bösen Art der Menschen willen muß Gott scharfe Mittel anwenden. Darum hat er die ganze Nichtigkeit über ihr Leben verhängt. Wie würden sie ihn sonst fürchten? Zugleich will Gott durch Auflegung der Nichtigkeit sie prüfen. 3, 18: Und ich sprach bei mir selbst: Es ist der Menschenkinder wegen, damit Gott sie prüfe, und daß sie sehen, daß sie dem Vieh gleich sind, sie für sich selbst. Also, wenn Gott sie sich selbst überläßt, sind sie nichts weiter als das Vieh, Staub von der Erde. Die Prüfung aber besteht darin, daß es sich erweisen soll, ob sie sich durch des Lebens Nichtigkeit zu Gott treiben lassen, oder sich lästernd von ihm abwenden. Die Probe ist nicht leicht. Der Prediger macht auf mehreres aufmerksam, was auch dem Frommen und Gläubigen schwer aufliegen muß, namentlich die Tatsache, daß der Gerechte in der Welt kein anderes Schicksal hat als der Gottlose, ja daß es oft dem Gerechten schlecht geht und dem Gottlosen gut. 7, 16: Auch dieses alles habe ich in den Tagen meiner Eitelkeit gesehen, daß Gerechte umkommen in ihrer Gerechtigkeit und Gottlose in ihrer Bosheit alt werden. 8, 10: Sodann habe ich gesehen, daß Gottlose sich naheten (zum Heiligtum) und (in dasselbe) eingingen, aber vom heiligen Ort fortziehen mußten und in der Stadt vergessen wurden solche, die recht taten. (Siehe die Erklärung zu der Stelle unten.) Vgl. weiter 9, 2 f. 2, 14—16.

Wenn es nun dem Gerechten gleich geht wie dem Gottlosen, was nützt es noch, fromm zu sein? Warum sich selbst in der Zucht halten? Ist es nicht besser, gottlos zu sein, wie die andern? Selbstverständlich ist der Prediger weit entfernt von solcher Folgerung. Sein Standpunkt berührt sich sehr nahe mit dem des Buches Hiob. Das ist ihm kein Frommer mehr, der nur um deswillen fromm ist,

weil sich damit das äußere Glück verbindet, und nur darum von der Gottlosigkeit weicht, weil sie allerlei Unangenehmes als Strafe nach sich zieht. Sein Buch ist geeignet, die Frömmigkeit von einem falschen Boden auf den richtigen zu stellen und derjenigen Religiosität den Boden zu entziehen, die sich nur um des äußeren Vorteils willen zu Gott wendet.

Wir befinden uns damit schon in der Vorhalle des Neuen Testaments. Auf dem Prediger und Hiob ruht die Vorahnung des Kreuzes. Wo der Standpunkt von Gal. 6, 14 erreicht ist (mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt), da stimmt man ohne Bedenken ein in den Satz: Eitelkeit der Eitelkeiten; alles ist eitel. Der wahrhaft Fromme sucht Gott um seiner selbst willen, und wenn er auch alles verlöre und nichts gewönne als seinen Gott, und von allem getrennt würde, aber mit seinem Gott verbunden, so hat er genug. Nur eine solche Frömmigkeit kann unter den scharfen Hieben Koheleths bestehen.

Es ist zu wiederholen, daß Koheleth sich fast ganz darauf beschränkt, die negative Seite der von ihm verkündigten Wahrheit hervorzuheben: die Nichtigkeit der Welt. Das Positive, die Allgenugsamkeit Gottes, ist mehr nur angedeutet als ausgeführt. Sie bildet aber den unentbehrlichen Hintergrund, von dem aus die schonungslosen Ausführungen über die Nichtigkeit der Welt zu verstehen sind. Nur darum kann Koh. von den Dingen allen, die unter der Sonne sind, so frei herausreden, als von einem wertlosen Kram, weil er einen festen Standpunkt außerhalb dieser Dinge hat und vertraut ist mit einer höheren Welt. Daraus, daß er davon nur wenige Worte macht, wolle man nicht schließen, daß er sie nicht kennt. Die Mahnung, die er in 5, 1 gibt: Gott ist im Himmel und du auf Erden, darum seien deiner Worte wenig, — hat er selbst zuerst befolgt. So ausführlich er von den irdischen Dingen redet, so sparsam sind seine Worte über die himmlischen. Wer aber redet mit höherer Achtung vom Priesteramt als er? (Siehe 5, 5, der Priester ein Engel Gottes.) Und wie könnte man den Kern der Propheten besser wiedergeben, als wie in 4, 17 geschieht: Aufmerken auf Gottes Wort ist besser, als wenn die Narren Opfer bringen? Aber das alles sind nur knappe Andeutungen und Wegweiser für den Aufmerkenden. Mit Absicht bleibt der Verfasser vor dem Heiligtum draußen. Er bleibt bei seinem Amte stehen, als Koheleth die Menge zu lehren.

Das gibt aber dem Buche Koheleth die wunderbare Tiefe, die den nachdenklichen Leser immer wieder anzieht. Man fühlt, daß die

für das Menschengeschlecht so äußerst demütigenden Wahrheiten, die der Verfasser ausspricht, aus einem Geiste stammen, der in tiefer Gemeinschaft und Einigung mit Gott steht.

Von diesem Standpunkt aus sind auch die so häufigen Mahnungen zu verstehen, die zur Lebensfreude aufmuntern, zum Essen und Trinken, und das Gute zu genießen, das Gott darbietet. Im Munde eines bloßen Pessimisten und Weltverächters wären diese immer wiederkehrenden Mahnungen entweder unverständlich oder frivol.¹⁾ Wohl aber fügen sie sich dem Ganzen ein, wenn man die angedeutete Grundstimmung Koheleths festhält. Alles, was Geschöpf heißt, fällt nur dann unter den Begriff des **הכל**, wenn es für sich genommen wird als Selbstzweck, losgelöst aus der Verbindung mit Gott. Sobald es aber hingenommen wird als das Mittel, wodurch sich Gottes Güte, Weisheit und Gerechtigkeit kundgibt, so sieht der gläubige Mensch, der eben dadurch ein Weiser wird, darin die Gabe Gottes; er sieht sich durch das Geschöpf in einen Kontakt mit Gott gesetzt, und, ob auch das Geschöpf bloß als transitorisches Mittel dient und rasch vergeht, so hat es doch seinen Zweck erfüllt und dem Menschen in aller Vergänglichkeit eine ewige Gabe vermittelt, nämlich einen Eindruck oder eine Anschauung der Wirksamkeit Gottes. So ist es mit dem Essen und Trinken und den übrigen Genüssen, deren ein Mensch sich freuen kann. „Wer kann essen, und wer kann genießen außer durch ihn (Gott)? Denn dem Menschen, dem er gnädig ist, gibt er Weisheit und Verstand und Freude, und dem Sünder gibt er Mühsal, zu sammeln und anzuhäufen, um es hernach demjenigen zu geben, der Gott gefällt“ (2, 25 f.). Ein solcher Genuß, den Gott den Seinen gibt, ist ihnen kein **הכל**, keine Nichtigkeit. Denn als Gabe Gottes schließt er etwas Göttliches in sich. Und da gemäß der Grundüberzeugung des Koheleth alles, was göttlich ist, in sich selbst ewig ist und nie mehr vergeht (3, 14), so hat auch der Genuß, den der Mensch als Gabe Gottes entgegennimmt, eine ewige Bedeutung, die unabhängig ist von der Vergänglichkeit des Mittels, wodurch er hervorgerufen wird. Der eigentliche Wert solchen Genusses ist nicht der Reiz der Sinne, der darin stattfindet, sondern die in dem Menschen erweckte und bestärkte Überzeugung

1) Es ist von einem gewissen Standpunkt aus wohl begreiflich, daß der Versuch unternommen worden ist, das Rätsel des Koheleth-Buches dadurch zu lösen, daß man dasselbe zergliederte und seine einzelnen Bestandteile verschiedenen Verfassern zuwies. Es ist ein wahrhaft salomonisches Verfahren, das Kind entweizuhauen, um seine richtige Mutter ausfindig zu machen.

der Güte Gottes, die nicht mehr vergeht und alles nachfolgende Unglück, wenn solches kommen muß, ja Tod und Grab überdauert.

Das notwendige Korrelat zu solchem Genuß ist der Dank gegen Gott, d. h. die von Herzen kommende Anerkennung, daß der empfangene Genuß von Gott gekommen sei und ein Beweis seiner Güte war, der uns zur Gegenliebe erweckt. Daß ein solcher Lebensgenuß, den Koheleth empfiehlt, etwas anderes ist als der der Lebemenschen, die wir in Sap. Kap. 2 sprechen hören (vgl. 1. Kor. 15, 23: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot), braucht nicht weiter betont zu werden. So hat denn die Geschöpfungswelt, die in sich selbst Nichtigkeit ist, für den Weisen noch eine andere Seite. Sie wird ihm das Instrument, in welchem die Dinge einer Welt, die nicht unter der Sonne ist, sich dem Menschen offenbaren.

Von hier aus gewinnt Koheleth auch eine positive Lebensarbeit, ein Werk, das zu verrichten der Mühe wert ist. Es ist gut, sich mit der Geschöpfungswelt zu befassen und darin etwas zu wirken, weil sie das Material darbietet, worin göttliche Gedanken auch durch das Eingreifen des Menschen sich verwirklichen. So kann der Mensch Gutes tun. Auch davon redet Koheleth nicht viel; aber die Andeutungen fehlen nicht, 3, 12: Es gibt nichts Besseres für sie als sich zu freuen und Gutes zu tun ihr Leben lang. 9, 10: Alles, wozu deine Kraft reicht, es zu vollbringen, das tue. Und vor allem hätten alle die positiven Weisheitsregeln für das Leben und Wirken in dieser Welt, die Koheleth durch sein Buch hin ausstreut, keinen Sinn, wenn er von einem positiven, fruchtbaren Lebenswerk des Menschen nichts wüßte. Laut der Ausführungen von 12, 9 ff. hat er selbst ein solches Wirken mit Segen geübt.

Besondere Beachtung verdienen von diesem Gesichtspunkt aus auch die Äußerungen Koheleths, worin er sich über das Todeslos der Menschen ausspricht. Wie wir gesehen haben, gehört auch das Menschenleben selbst zur Nichtigkeit. Es ist ein überaus kurzes, schattenhaftes Dasein, das der Mensch hier führt, und dann geht es vollends in die Nichtigkeit. 3, 19 f.: Das Schicksal des Menschen ist wie das des Viehes usw. 9, 4—6. 10. 11, 8.

Mit dem Tode geht der Mensch in die Finsternis. Er hat kein Wissen, kein Gefühl, keine Erinnerung mehr; weder Liebe noch Haß bewegt ihn. Es ist ein Versinken ins Leere, in die Nichtigkeit, wie es mit dem Begriffe der Scheol ausgesprochen ist. Das ist des Menschen Schicksal, soweit er sich selbst überlassen bleibt. Er stammt aus der Nichtigkeit und kehrt wieder dahin zurück.

Gibt es nun nichts darüber hinaus? Ist mit der Nichtigkeit der Scheol der endgültige Abschluß alles Menschenwesens gesetzt? Ja, soweit es sich um das handelt, was unter der Sonne ist. Der Mensch hat in dieser Beziehung kein Privilegium vor den Tieren. Es gibt keine in der Natur des Menschen als Geschöpf begründete, gleichsam philosophisch beweisbare Unsterblichkeit.

Doch ist damit nicht das letzte Wort geredet. Von dem, was weiter folgt, redet zwar Koheleth, immer seinem Beruf gemäß, nicht viel. Gibt es eine Unsterblichkeit der Menschen im Unterschied vom Vieh, so geht dieselbe nicht aus der menschlichen Natur hervor, sondern aus einer besonderen Willenskundgebung des gnädigen und gerechten Gottes. Er kann zu ewigem Leben oder auch zur Strafe erwecken, welche er will und wann er will. Ob das nun Gott tut oder nicht, ob dem Menschen außer dem Leben unter der Sonne, das mit dem Tode endigt, noch ein anderes von ewigem Gehalt beschieden ist, das ist eine Frage, die auf dem Standpunkt des A. T., wo sich Koheleth befand, in keiner Weise durch direkte Erfahrung entschieden werden konnte. Nur indirekt konnten die alttestamentlichen Frommen hierin zu einem Wissen gelangen durch jene Art von religiöser Logik, welche auch Jesus auf Grund des Satzes Exod. 3, 6 (vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs) laut Matth. 22, 11 u. par. vollzieht.

Aus der Tatsache, daß der lebendige Gott sich in Lebens- und Gnadengemeinschaft mit bestimmten menschlichen Persönlichkeiten gesetzt hat und noch setzt, und daß diese Gemeinschaft ihrer Natur nach ewig ist, folgt, daß die also begnadigten Personen an der Ewigkeit Gottes Anteil, ein ewiges Leben haben müssen. So mußte auch einem Koheleth aus der Erfahrung der Gnade Gottes, die der Weise und Gerechte macht (2, 26. 3, 13 usw.), gemäß dem Satze, daß alles, was Gott tut, ewig ist (3, 14), zu der Annahme gelangen, daß die Gerechten und Gottesfürchtigen etwas unbedingt Gutes, also ewiges Leben in Gemeinschaft mit Gott zu erwarten haben. 8, 12: Ich weiß, daß es den Gottesfürchtigen gut gehen wird usw. Ebenso folgt aus der Tatsache, die der Fromme glaubt, daß Gott ein gerechtes Gericht über alle Bosheit und Sünde ergehen läßt (3, 17. 8, 12 f. 12, 11) und der allgemeinen Ungerechtigkeit des jetzigen Weltlaufes, daß sich ein Strafgericht in einer anderen Sphäre als der, die uns durch Erfahrung zugänglich ist, vollzieht. 8, 13: Ich weiß, daß es dem Gottlosen nicht gut gehen wird, ob er auch wie einen Schatten seine Tage verlängern könnte, weil er sich nicht fürchtet vor Gott. (Siehe unten die Erklärung zu der Stelle.)

Da aber diese Dinge nicht durch direkte Erfahrung feststanden, sondern nur indirekt aus der alttestamentlichen Offenbarung erschlossen werden mußten, so lag für die Notwendigkeit eines ewigen Lebens der Frommen und eines Gerichtes der Gottlosen kein für jedermann zwingender Beweis vor, sondern nur ein solcher, der sich aus der Tatsache der freien Gnade und Gerechtigkeit Gottes für die ihm nahe Stehenden ergab. Da aber diese Gnade und Gerechtigkeit, als eine sittliche Sache, jederzeit in sich selbst frei ist und keinem Zwang unterworfen, so kann auf dem alttestamentlichen Standpunkt zunächst nur von einem „Vielleicht“ des Glaubens in dieser Beziehung geredet werden. Man vergleiche das „Vielleicht“ Davids 2. Sam. 16, 12.

Erst durch die Auferstehung Christi hat diese Hoffnung eine klare Tatsache als Grundlage bekommen und ist dadurch auch der allgemeinen Erkenntnis zugänglich geworden; und es zeugt von der nüchternen Art Koheleths und der meisten Schriftsteller des A. T., daß sie vom Leben der Frommen nach dem Tode und der ewigen Strafe der Gottlosen fast gänzlich schweigen.

Damit glaube ich die Grundlagen, auf denen eine befriedigende Erklärung des Buches Koheleth beruhen muß, einigermaßen dargestellt zu haben. Von hier aus können wir an die Einzelerklärung herantreten.

Durch das, was nun folgt, sollen die bestehenden Kommentare, die ich, soweit mir möglich war, mit Dank benutzt habe, nicht ersetzt, sondern mehr nur ergänzt werden.

II. Gedankengang des Buches mit Einzelerklärungen.

I. Abschnitt. Eingang. 1, 1—11: Alles Irdische ist eitel.

Nachdem Koh. den allgemeinen Satz ausgesprochen hat, daß alles eitel und alle Mühe des Menschen, mit der er sich abmüht unter der Sonne, fruchtlos ist, beschreibt er den unaufhörlichen, sich stets gleich bleibenden Kreislauf der Natur. Daraus geht der Satz hervor: Es gibt nichts Neues unter der Sonne (V. 9). Alles wiederholt sich immer wieder; alles, was geschieht, ist früher schon geschehen und wird später wieder geschehen. Und wie sich im Lauf der Natur alles immer wieder nivelliert, so auch im Menschenleben. So ist denn des Menschen Streben, etwas Haltbares zustande zu bringen, vergeblich. Es gibt als Frucht menschlichen Willens kein bleibendes Werk der Kultur.

Das gleiche gilt speziell auch für das Streben des Menschen nach einer umfassenden und gründlichen Erkenntnis der Welt. Darauf bezieht sich V. 8: Alle Worte werden müde. Alles Streben, die Menge der Gedanken und Anschauungen in Worte und Begriffe zu fassen, muß ablassen fern vom Ziel.

So geht es auch mit dem Streben nach einem bleibenden Namen. Auch das ist fruchtlos. Es gibt keine Erinnerung an die Früheren, und auch an die Späteren, die noch sein werden, wird keine Erinnerung sein bei denen, die noch später kommen (V. 11).

Bedeutsam ist in der vorliegenden Ausführung vom Gang der Natur V. 4—7 die Vierheit der besprochenen Naturgebiete, wodurch stark an die vier Elemente der griechischen Philosophie erinnert wird: Erde, Sonne (entspricht dem Licht oder Feuer), Wind (= Luft) und Meer (= Wasser). Die Sache braucht aber nicht von den Griechen entlehnt zu sein, da auch die hebräische Weltanschauung eine ähnliche Vierheit kennt, wie dies z. B. aus der Darstellung der vier Cherubim in Ezechiel 1 hervorgeht. Der ewige Kreislauf der Natur, der hier so anschaulich beschrieben wird, ist identisch mit dem *גלגל*, dem Rad der Cherubim (Ezech. 10, 13), wie er auch in dem *τροχός της γενέσεως*, dem Rad der Schöpfung bei Jakobus (3, 6) wiederkehrt.

2. Abschnitt. 1, 12—2, 26: Der selbstbiographische Teil.

Koh. erzählt einiges aus seiner Lebensgeschichte. Er berichtet von Irrwegen, die er gegangen ist, offenbar in der Absicht, die Leser zu warnen oder ihnen aus ähnlichen Irrgängen zurechtzuhelfen.

a. 1, 12—18: Wie mühsam und nichtig ist das irdische Weisheitsstreben!

Koh., in der Gestalt des berühmten Salomo, mühte sich ab, um zu einer vollständigen, alles durchdringenden Erfassung der irdischen Verhältnisse zu kommen (vgl. 1. Kg. 5, 9 ff.); und zwar tat er dies mit der praktischen Abzweckung, das richtige Verhalten des Weisen gegenüber der üblichen Torheit und Tollheit herauszufinden. Aber er mußte die Wertlosigkeit seiner Mühe erkennen, sowohl was die von ihm erkannten weltlichen Dinge betrifft; dieselben bestehen aus lauter Eitelkeit und Haschen nach Wind; Krummes kann nicht gerade und nicht Vorhandenes nicht gezählt werden (V. 15); als auch was sein Streben nach richtiger praktischer Einstellung gegenüber der Welt betrifft. Man hat davon nur Kummer und Schmerz (V. 18).

Es ist Gott, der dem Menschen diese böse Mühsal, dieses Weisheitsstreben, gegeben hat (V. 13). Zunächst ist es wohl der natürliche Erkenntnistrieb, der in der Schöpfung dem Menschen eingepflanzt ist. Doch gehört es mit zum Strafurteil Gottes Gen. 3, 11 ff., wonach das Menschenleben auf Erden

aus Mühsal und Beschwerde besteht, daß auch das Erkenntnisstreben zu einer Quelle qualvoller Unruhe, zu einer unersättlichen Sucht, die ihre Plage in sich selbst trägt, geworden ist.

Der Grundfehler, der dabei gemacht wird, ist der, daß der Mensch in diesem Streben sich selbst sucht. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß in der ganzen Schilderung, die uns Koh. bietet, das Ich mit seiner Selbstbespiegelung sehr stark hervortritt. Man beachte die starke Häufung des „ich“ in V. 16. Ähnliches zeigt sich auch durch das zweite Kapitel hin. Das ganze Weisheitsstreben Koheleths, wie es in diesem Abschnitt beschrieben wird, ist ein verfeinerter Egoismus. Auf diesem Wege muß der Schiffbruch notwendig erfolgen.

V. 16. Die Art und Weise, wie Koh. den Begriff Jerusalem braucht, ist bemerkenswert. Derselbe hat bei ihm gewissermaßen eine überzeitliche Bedeutung. Wenn er in Salomos Namen spricht: Ich habe mehr Weisheit erworben als alle, die vor mir über Jerusalem (als Lehrer und Führer) gesetzt waren (etwas Ähnliches 2, 7), — so wird damit auf einen langen Geschichtsverlauf zurückgeblickt, der vor Salomo liegt; er kann nicht bloß an David und seine Zeit denken, sondern denkt an noch viel frühere Zeiten. Dabei lagen aber wohl die früheren jebusitischen Bewohner und Herrscher der Stadt außer seinem Gesichtskreis. Sie waren viel zu unbedeutend, als daß er sich mit ihnen in dieser Weise verglichen hätte. Jerusalem bildet vielmehr für ihn eine geistige Größe, als das Zentrum Israels, das von allem Zeitwechsel unabhängig ist. Wer dem Volke Jahves angehört, der ist auch in Jerusalems Bürgerlisten geschrieben. Das geistige Jerusalem bestand schon längst, bevor David die Jebusiterstadt gewann. Schon die Erzväter gehörten ihm an. Vgl. Hebr. 11, 10. Es ist die vorliegende Ausdrucksweise für die religiöse Beurteilung Koheleths nicht ohne Bedeutung.

b. 2, 1—11: Auch aller Genuß und alle Arbeit des Lebens hat mich nicht befriedigt.

Wie den Koh. sein Streben nach Erkenntnis nicht zur Befriedigung führte, so wenig fand er solche darin, daß er sich dem vollen Genuß der irdischen Freuden, einer unermüdlichen Kulturtätigkeit und Ansammlung stattlichen Besitztums hingab. Trotz der darin erreichten Erfolge, die das gewöhnliche irdische Maß überstiegen, und trotz des darin genossenen Vergnügens war das Ende dieser Bestrebungen die Erkenntnis, daß alles Erreichte hinfällige Nichtigkeit und die darin empfundene Freude schal und töricht sei (V. 2. 11).

In V. 2 empfiehlt es sich, statt למשוך zu lesen לשמוך mit ungewöhnlicher Orthographie statt-לסמך, d. h. zu erquickern, zu laben. Vgl. Cant. 2, 5 סמכוני (Piel) erquickt mich, und die Redensart סעד לב das Herz stützen, d. h. erquickern (durch Speise und Trank).

V. 8. Statt והמדריגות מלכים סגלת möchte ich vorschlagen zu lesen סגלת מכללים והמדריגות „Ich sammelte mir Gold und Silber, Besitztümer von vollkommenen (Kunstwerken) und Kostbarkeiten“. Vgl. מכללים Ez. 27, 24.

c. 2, 12—17: Ich hatte schließlich auch nichts davon, daß ich mein Leben in Weisheit, und nicht als ein Tor, gegessen habe.

Koh. sah sich im Rückblick auf die in 2, 1—11 beschriebenen Erfahrungen veranlaßt, neuerdings über den Unterschied von Weisheit und Torheit nachzudenken. Er tut dies mit scharfer Selbstkritik.

V. 12b müßte in der überlieferten Fassung etwa so übersetzt werden: „Denn was ist der Mensch, der nach dem König kommen wird? Das, was sie schon längst getan haben.“ Doch ist es schwierig, aus diesen Worten einen befriedigenden Sinn zu gewinnen, der in den Zusammenhang paßt. Ich schlage vor zu lesen: *כִּמּוֹ הָאָדָם שָׁרְבָה אַחֵר לְהַמְלִיךְ אִם אֲשֶׁר כָּבַר יִשְׁדָּרוֹ* d. h.: wie der Mensch, der hernach zur Beratung bringt, was er schon längst getan hat. (Nach der Tat hält der Schweizer Rat.)

Die Handlungsweise Koheleths, daß er nach einem langen und gänzlich unbefriedigenden Leben mit sich zu Rate geht und sich Rechenschaft zu geben sucht über die richtige Lebensweisheit, fordert wirklich diese Kritik heraus. So machen es die Menschen. Darin hat sich sogar der weise Koheleth verfehlt: Erst handeln und dann, wenn das verfehlt Resultat da ist, sich beraten!

Zwar konnte Koh. sich selbst das Zeugnis geben, daß er sein Leben bei allem Genuß, den er sich erlaubte, in Weisheit zugebracht hatte (V. 3. 9). Aber was hat er nun bei dem beschriebenen kläglichen Resultat seiner Laufbahn für einen Vorteil, daß er so weise gewesen ist? Es wird zugegeben (V. 13 f.): Die Weisheit besitzt vor der Torheit einen Vorzug, wie das Licht vor der Finsternis. Der Weise hat seine Augen im Kopfe, der Tor aber wandelt in der Finsternis. Aber was nützt das? Es will doch nichts anderes heißen, als daß der Weise erkennt und genau weiß, wie fruchtlos all seine Mühe endigt; der Tor aber täuscht sich darüber hinweg. Schließlich nimmt der Weise das gleiche Ende wie der Tor, und keiner von beiden läßt eine bleibende Spur seines Daseins zurück. Dieses trostlose Ergebnis mußte den vorher so lebenslustigen Denker zum Lebensüberdruß führen. Hier finden wir den richtigen Pessimismus als Endresultat des ganzen geschilderten Weisheitsstrebens.

d. 2, 18—21: Mein ganzes Schaffen war nur für einen, den ich nicht kenne!

(Auch hier wieder der unbefriedigte Egoismus.)

e. 2, 22—26: Am besten ist es, bei der irdischen Not und Plage einfältig zu genießen, was Gott dem gibt, welchem er wohl will.

Wer Gottes Walten, durch welches nun einmal solche Plage über das Menschengeschlecht verhängt ist, willig anerkennt und sich

darunter beugt, dem wendet Gott mitten in aller Mühsal Gaben zu, die er genießen darf, und in denen er die Güte Gottes selbst schmeckt. Jene Ergebung und Beugung stellt den Menschen auf einen Standpunkt kindlicher Unbefangenheit gegenüber seinem Herrn und Gott, der allein befähigt zum wahren Genuß, während der Sünder in allem, was er zusammenscharrt und anhäuft, nur Mühsal und Plage hat, um es dann dem zu geben, der Gott gefällt (V. 26).

Nach all dem unruhigen, aufregenden Streben, wie es in 1, 12 ff. beschrieben war, tritt hier Ruhe ein. Als Konsequenz dessen, was Koh. hier ausführt, ergibt sich eine Weisheit höherer Stufe. Der Weise, der den ganzen Mißerfolg seiner Bestrebungen hat erkennen müssen, die alle schließlich auf einen bleibenden Erfolg oder ein bleibendes Denkmal der eigenen Persönlichkeit gerichtet waren, sieht, um nicht der Verzweiflung zur Beute zu fallen, nur noch einen Ausweg offen, nämlich, sich einfach an die Güte Gottes zu halten. Gott gibt, wie die Erfahrung lehrt, dem Menschen, der ihm wohl gefällt, Weisheit und allerlei Lebensgenuß, die er als aus der Hand Gottes kommend fröhlich und dankbar hinnehmen und genießen darf. Und dies zu tun, ist das Beste, das einzig Richtige. Dadurch wird, wie oben (S. 8 f.) gezeigt wurde, der Pessimismus prinzipiell überwunden. Die in 1, 12 ff. beschriebene geistige Krisis war ein Durchgang zur Genesung.

Hat Gott einem Menschen notorisch seine Liebe zugewendet, ohne jedes Verdienst des Menschen natürlich, aus Gnaden, so wird diese Liebe und Gnade nicht als eine vorübergehende Laune aufgefaßt werden dürfen, sondern als eine in dem unabänderlichen Wesen Gottes gegründete persönliche Wahl, ein persönliches Verhältnis des ewigen Gottes zur menschlichen Einzelpersonlichkeit, wodurch eben diese über den Wechsel der Zeit hinausgehoben und durch das seiner Natur nach ewige Verhältnis zu Gott einen ewigen Charakter bekommt.

Auch die Gaben, die aus dieser Quelle dem Menschen zufließen, sind als Zeichen der Güte Gottes über die vergängliche Bedeutung ihrer zeitlichen Erscheinung hinausgehoben, haben selbst einen ewigen Wert. Das betrifft auch die Weisheit, die unter diesen Gaben genannt ist. Hier ist der gesegnete Genuß und die gesegnete Weisheit, die sich von dem in 1, 12 ff. beschriebenen ungesegneten Wesen und Streben gründlich unterscheiden.

Die Mühsal und Plage, die Gott dem Menschen als Strafverhängnis gegeben (1, 13 usw.), ist nicht seine einzige Gabe; sie wird auf dem Standpunkt, den Koh. jetzt erreicht hat, überboten durch die Gabe seines Wohlgefallens für den Menschen, der jene Mühsal aus Gottes Hand mit Beugung angenommen hat.

3. Abschnitt. 3, 1—22: Die unveränderliche Ordnung Gottes.

a. 3, 1—13: Alles hat seine Zeit.

Koh. stellt einen neuen Lehrsatz auf betreffend die Dinge, die sich „unter dem Himmel“ vollziehen. Der Satz: Alles hat seine Zeit, — scheint zwar zunächst nur eine Variante des oft wiederholten Ausspruchs zu sein: Alles ist eitel. Die 14 Gegensätze, die in V. 2—8 aufgestellt sind, scheinen im Einklang mit 1, 3 ff. zu zeigen, daß alles irdische Tun sich im steten Kreislauf bewegt. Wird zu einer bestimmten Zeit etwas vollbracht, so kommt eine andere Zeit, worin jenes Vollbrachte wieder aufgehoben und in sein Gegenteil verwandelt wird. Es reiht sich demgemäß an die 14 Gegensätze in V. 9 die Frage: Was hat der, der etwas zu vollbringen sucht, für einen (bleibenden) Gewinn bei dem, worin er sich abmüht? Scheinbar keinen. In Wirklichkeit aber, wie die Fortsetzung lehrt, strebt Koh. mit der Ausführung des Satzes „Alles hat seine Zeit“ nach einem höheren Ziel. Zunächst muß sich der Leser die so nachdrücklich eingeprägte Sentenz merken als eine Klugheitsregel. Der Mensch ist nur dann weise und wird nur dann etwas Erfreuliches zustande bringen, wenn er sein Tun und Lassen, sein Reden und Schweigen nach diesem Satze einrichtet. Vgl. 8, 5 f.: Zeit und Recht kennt das Herz des Weisen usw. Es ist seine Aufgabe, nach dem Vorbilde Gottes, der alles schön zu seiner Zeit macht (V. 11), sorgfältig acht zu geben, wann für jegliches Ding die richtige Zeit ist, und darnach zu handeln.

Sodann aber führt der Verfasser als Beispiel dafür, daß Gott alles schön zu seiner Zeit macht, insbesondere das an, daß er den עולם die Ewigkeit, das heißt wohl: den Gedanken der Ewigkeit, den Blick auf sie, den Menschen ins Herz gelegt hat. Der Mensch als Mensch (nach Gen. 1, 26) kann nicht anders, er muß sich mit seinen Gedanken der Ewigkeit zuwenden und sich selbst, sein ganzes Dasein, mit ihr auf irgendeine Weise in Beziehung setzen, sei es rein negativ, indem er ihr gegenüber sich als vergängliches Wesen ohne jegliche ewige Bedeutung faßt, sei es positiv, mit Furcht oder Hoffnung für die eigene Person, mit Furcht, weil dem Frevler immer die Frage nahe liegt, ob nicht über diese sichtbare Welt hinaus in jener Ewigkeit ein Gericht seiner wartet; mit Hoffnung, weil ihm dort ein Gebiet winkt, wo die Güte Gottes sich noch auf eine Weise offenbaren kann, die hier verborgen ist. Überhaupt bildet die Ewigkeit für den denkenden Menschen gleichsam den Wertmesser aller Dinge: nur das hat Wert, was ewig ist; alles andere ist הבל, Nichtigkeit.

Koh., seinem Berufe getreu sich auf die Dinge der diesseitigen Welt beschränkend, führt uns nur mit leiser Andeutung an dieses Gebiet heran. Immerhin, wenn er sagt, Gott habe auch darin alles schön gemacht zu seiner Zeit, daß er dem Menschen zwar in diesem irdischen Leben Mühsal verliehen, sich darin abzumühen, daß er dabei aber auch die Ewigkeit in ihr Herz gelegt, so läßt sich daraus erschließen, daß gemäß dem Rhythmus von V. 1—8 auch die irdische Mühsal ihre Zeit hat, und daß darauf für den Menschen, der Gott gefällt, in der Ewigkeit verborgen, eine Ruhe der Erquickung folgen werde. Aber Koh. hält sich geflissentlich davon zurück, diese Dinge, die in die Welt des Glaubens gehören, auszusprechen. Er betont vielmehr die Tatsache, daß dieses Gebiet dem grübelnden Forschen des Menschengestes verborgen sein müsse: Auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gegeben, nur daß (מבלי אשר) der Mensch nicht zu finden vermag das Werk, das Gott tut, von Anfang bis zu Ende (V. 11 b).

Trotz alledem darf der Mensch getrost sein. Die Hauptsache, die vollkommene Richtigkeit des Tuns Gottes, bleibt gewiß (vgl. 8, 12 f.). Daraus ergibt sich V. 12: Ich weiß, daß es nichts Besseres gibt für sie, als daß sie sich freuen usw.

Was der Verfasser in V. 12 f. ausspricht, ist nicht eine bloße Wiederholung von 2, 24 ff. Der Unterschied gegenüber jener früheren Stelle besteht darin, daß hier nicht die Aufforderung zum Lebensgenuß im Vordergrund steht, sondern diejenige zu einer zweckmäßigen Tätigkeit.

V. 12: „Gutes zu wirken in seinem Leben.“ Das Gute ist hier nach dem Zusammenhang das Zeitgemäße, was nach dem richtigen עת und משפט getan wird, so wie es Gott dem Weisen in seinem Herzen zu erkennen gibt. Vgl. auch V. 22 und 9, 10. Oder: was nach den Geboten Gottes geschieht, gemäß 8, 5. 12, 13.

לשמור ולעשת טוב ist zu einem Begriff zu verbinden: fröhlich Gutes zu wirken. Vgl. 2. Kor. 9, 7.

V. 13 bildet den Gegensatz zu V. 10: nicht nur die Mühsal ist ein göttliches Verhängnis für den Menschen, sondern auch (וגם), daß jeder Mensch esse und trinke und Gutes sehe bei all seiner Mühsal, ist eine Gabe Gottes. (Der gleiche Gegensatz mit וגם, der schon 2, 24 eingeführt wurde gegenüber 1, 13).

b. 3, 14—22. Gott hat mit der unabänderlichen Ordnung, die er dem Menschenleben gesetzt hat, seine weisen Absichten.

Koh. kehrt zu dem Gedanken zurück, daß alles seine Zeit hat gemäß dem ewigen Kreislauf der Gegensätze von V. 2—8. Es lastet

in dem Gang der Dinge, wonach alles immer wieder ins gleiche Geleise zurückkehrt, ein unentrinnbares Geschick auf den Menschenkindern. Es muß aber sein. Denn so allein kommt dem Menschen seine vollständige Abhängigkeit von dem Walten Gottes zum Bewußtsein. Der Mensch soll seine Ohnmacht erkennen und sich vor Gott fürchten (V. 14).

Hier tritt ein neuer Gesichtspunkt, der unser Buch beherrscht, hervor: das schwere Geschick, das auf den Menschen lastet, der Fluch gleichsam, der auf der irdischen Welt ruht, wonach alles Nichtigkeit und die ganze Beschäftigung damit lauter Mühsal und Haschen nach Wind ist, das Dunkel überhaupt, in welches sich das menschliche Schicksal hüllt, ist von Gott in weiser Absicht geordnet: es muß Furcht erwecken und tut das auch bei allen, die aufmerksam und willig auf Gottes Walten achten. Die Furcht Gottes allein erhält den Menschen in der ihm gebührenden Stellung und sichert ihm die Erreichung des Zieles, wofür er bestimmt ist.¹⁾

Auch der Spruch V. 14: Ich weiß, daß alles, was Gott tut, ewig währt; dazu kann weder etwas hinzugefügt, noch weggenommen werden — bildet einen der Hauptsätze unseres Buches. Zunächst zwar wendet der Verfasser den Gedanken an auf die in 1, 2—7 dargestellten kosmischen und die 3, 1—8 beschriebenen menschlichen Verhältnisse, worin nach Gottes Ordnung alles immer wieder in die gleichen Bahnen zurückgeht. Aber die logische Konsequenz bringt es mit sich, daß er auch gelten muß für das ethische Verhältnis Gottes zu den Menschen, welchen er gnädig ist (2, 26). Auch dieses Verhältnis muß ewig sein und gibt dem Menschen, der dieser Gnade gewiß geworden ist, einen ewigen Halt, der ihn über alle Nichtigkeit des irdischen Lebens und über das Todesgeschick emporhebt. Siehe oben S. 10.

In V. 15 ist אֱת־נִדְרָה (Gott sucht das Verfolgte) kaum verständlich. Es ist vielleicht zu lesen, wenn man hier ein aramäisches Wort wagen darf, אֶת־נִדְרָה: Gott sucht die verwehte Spur immer wieder auf. Das paßt in den Zusammenhang: Nach Gottes Ordnung wiederholt sich im Neuen immer wieder das Alte. Aramäische Ausdrücke finden sich bei Koh. genug.

Insbesondere geht nun Koh. V. 16 ff. auf die seltsame Erscheinung ein, daß „unter der Sonne“ oft die Ungerechtigkeit triumphiert, und gerade die Stätte, die ihrem Namen nach für die Wahrung der Gerechtigkeit da ist²⁾, zur Stätte der Ungerechtigkeit wird. Auch

1) Die Furcht, die Gott auf die angedeutete Weise zu erwecken beabsichtigt, ist auch nach der Auffassung Koheleths nicht Selbstzweck, sondern ein Erziehungsmittel.

2) Es ist hier vielleicht speziell an die Stätte der theokratischen Gerechtigkeit, Jerusalem, gedacht. Vgl. 8, 10.

hier liegt eine weise Absicht Gottes vor. Es geschieht zur Prüfung oder Sichtung der Menschenkinder (V. 18). So wird die echte Frömmigkeit von der unechten geschieden. Würde aller Tugend „unter der Sonne“ gleich ihr Lohn auf dem Fuße folgen und aller Bosheit ihre Strafe, so würde die Tugend und damit Gott nicht mehr um ihrer selbst willen geliebt, sondern um der Belohnung willen; und entsprechend umgekehrt wäre es mit dem Bösen. Der wahrhaft Fromme liebt Gott auch ohne die irdischen Gaben. Er liebt ihn auch dann, wenn er unter die Gewalt der Ungerechtigkeit verkauft und ans Kreuz genagelt wird. Er weiß, daß bei Gott alles seine Zeit hat (V. 11). Es ergibt sich also ein neuer Gegensatz, der nach Analogie von V. 2—8 so ausgedrückt werden könnte: Es gibt eine Zeit der Ungerechtigkeit, und es gibt eine Zeit des Gerichts. Die Zeit der Ungerechtigkeit ist der gegenwärtige Zeitlauf „unter der Sonne“. Die Zeit des Gerichts für den Gerechten und den Gottlosen aber ist dort (שם V. 17). Mit diesem שם deutet Koh. so deutlich, als überhaupt nötig ist, dasjenige Gebiet an, das durch sein ganzes Buch hin den meist unausgesprochenen Gegensatz bildet zu dem stets wiederholten „unter der Sonne“. In dem Verlauf des ganzen Wirkens Gottes (V. 11) gibt es eine Zeit und einen Ort, wo alles zu einem gerechten Ausgleich kommt. Diese Zeit und Ort sind verborgen und müssen verborgen bleiben, und das eben zur Prüfung der Menschenkinder und zu ihrer heilsamen Demütigung. Das Menschengeschlecht, das hat sein wollen wie Gott (Gen. 3, 5. 22), soll erkennen, daß es an und für sich, sich selbst überlassen, nichts anderes ist als wie das Vieh.

Der Ausdruck *המה להם* (sie für sich selbst) deutet an, daß mit der Aussage: Die Menschen sind nichts weiter wie das Vieh — nicht das letzte Wort gesprochen ist. (Vgl. Rom. 7, 25: *αυτος εγω* ich für mich selbst, abgesehen von der göttlichen Gnade, die mit mir ist).

In V. 21 f. wird unter Wiederaufnahme dessen, was schon V. 11 angedeutet war, die Tatsache ausgesprochen, daß das Schicksal des Menschen nach dem Tode aller menschlichen Erkenntnis unzugänglich ist. Wenn man sich grübelnd in diese Dinge vertiefen wollte, so würde man sich vergeblich quälen. Der Mensch tut besser, sich ohne Sorge um diese Dinge froh dem Werke zu widmen, das Gott in seine Hand legt.

In V. 16 empfiehlt es sich, das eine Mal (vielleicht das zweite) statt *רשע* zu lesen *פשע* „ein Ort des Rechts, da herrscht das Unrecht, und ein Ort der Gerechtigkeit, da herrscht der Frevel“ (ähnlich *Peschita*).

In V. 18 ist vielleicht zu lesen ולראות (und um zu zeigen) statt לראות (um zu sehen). So auch LXX und Pesch.

V. 22 am Schluß: Denn wer bringt ihn dazu, dasjenige anzusehen, was hernach (אחריו) geschieht. Der hier vorliegende Zusammenhang scheint es zwar nahe zu legen, für אחריו die Bedeutung „nach ihm“, d. h. nach dem Menschen (= nach seinem Tode) anzunehmen. Doch wäre der Ausdruck ungenau. Der Verfasser will ja gerade die Frage offen lassen, ob es mit dem Geiste des Menschen gehe wie mit dem des Viehes, d. h. ob das Dasein des Menschen mit dem Tode vollständig aufhöre oder nicht. „Nach ihm“ schiene aber zu bedeuten „nach dem Aufhören seiner Existenz“, während doch gerade dieses Aufhören fraglich ist. Deutlicher wäre in diesem Falle: „und was sein schließlicher Ausgang (אחריתו) sein wird“. Überhaupt scheint auch an den übrigen Stellen des Buches, wo der Ausdruck אחריו wiederkehrt (6, 12, 7, 14, 9, 3 und במאחריו 10, 14), die Bedeutung „nach ihm“ (= nach dem Menschen, d. h. nach seinem Tode) nicht sehr gut zu passen. Das Suffix von אחריו bezieht sich nicht auf אדם, sondern ist von allgemeinerer Bedeutung: nach ihm = nach dem, wovon gerade die Rede ist, beinahe gleichbedeutend mit אחריו כן (א' זאת), postea. Vgl. Prov. 28, 23 אחריו, was vermutlich zu korrigieren ist in אחריו und ebenfalls bedeutet „nachher“.

Es liegt ein gewisser Nachdruck auf dem Wort לראות V. 22 (zu schauen). Das Schauen der Dinge, die hinter dem Schleier des Todes liegen, ist dem Menschen versagt. Er kann mit keiner philosophischen Spekulation hindurchdringen und kein mathematischer Beweis erreicht es. Er ist statt aufs Schauen auf den Glauben angewiesen.

4. Abschnitt. 4, 1—5, 8: Blicke in die Verderbtheit und Torheit des menschlichen Gemeinschaftslebens und Ratschläge, sich darin weise zu benehmen.

Die einzelnen Partien dieses Abschnittes haben das Gemeinsame, daß sie verschiedene Seiten des menschlichen Gemeinschaftslebens zur Sprache bringen.

a. 4, 1—6: Das Verhalten der Menschen zueinander wird im allgemeinen vom Egoismus beherrscht.

α. 4, 1—3: Die Menschen verhalten sich gegenüber dem Unrecht, das ihren Mitmenschen widerfährt, herzlos.

Koh. hat schon 3, 16 darauf hingewiesen, daß „unter der Sonne“ an den Stätten, wo man Recht und Gerechtigkeit erwarten sollte, Ungerechtigkeit geschieht. Was ihm nun aber dabei besonders auffällt und er hier zur Sprache bringt, ist, daß die Menschen im allgemeinen diesem Tun und Treiben völlig herzlos zuschauen. Da sind Tränen der Unterdrückten; aber niemand ist, der sie tröstet. Da geschieht von seiten ihrer Unterdrücker Gewalttat; aber niemand ist, der sie tröstet. Jeder denkt nur an sich. Koh. kann solchem Treiben nicht zusehen. Es zerschneidet ihm, der etwas vom Gefühl des Mit-

leidens kennt, das Herz, was er sieht. Die allgemein herrschende Lieblosigkeit legt sich als ein düsterer Schatten auf das Gemüt des Betrachtenden und ruft in ihm den Gedanken hervor, daß es besser wäre, gar nicht zu existieren, als an einer solchen Welt teilzuhaben. V. 2 f.

Eng mit der in V. 1 gemachten Beobachtung hängt das Folgende zusammen:

β. 4, 4: Keiner mag dem andern Glück und Erfolg gönnen.

Wenn ein Mensch sich tüchtig ins Zeug legt und etwas Rechtes zu leisten sucht, tut er's gewöhnlich nicht, um damit ein nützliches Glied der Gemeinschaft zu sein, sondern um dem Nächsten den Rang abzulaufen. Wer sein Geschäft emsig betreibt, tut es, um seinen Konkurrenten niederzuringen. Gegenseitige Eifersucht und Ehrgeiz sind die Haupttriebfeder der menschlichen Arbeit, wodurch diese den Stempel der Eitelkeit und Unruhe bekommt.

Wie soll sich nun der Weise gegenüber dieser allgemeinen düsteren Signatur des menschlichen Treibens verhalten? Soll er die Hände in den Schoß legen und auf alles Eingreifen in diesen Weltlauf verzichten? Die Antwort erfolgt in:

γ. 4, 5 f.: Der Weise kennt ein besseres, ruhevolles Wirken.

V. 4: Der Tor fügt in (nutloser) Untätigkeit seine Hände zusammen und verzehrt sein eigenes Fleisch, d. h. verzehrt sich in nutzlosen pessimistischen Betrachtungen. In diesen Worten liegt eine Selbstkritik des Sprechenden, der sich soeben V. 1—3 in eine so düstere Weltauffassung vertieft hat, daß er das Nichtsein dem Dasein meinte vorziehen zu müssen. Wäre das, was er dort ausgesprochen, sein letztes Wort, so wäre er eben der Tor, der seine Hände zusammenfügt und sein eigen Fleisch in Trübsinn verzehrt. Durch die Aussage von V. 5 schreitet der Verfasser über den negativen Standpunkt von V. 1—3 hinaus zu einem Vorsatz positiver Art. Er hat durchaus nicht im Sinne, auf eine Tätigkeit in der Welt zu verzichten. Doch soll sich das, was er zu tun vornimmt, grundsätzlich unterscheiden von dem rastlosen, egoistischen Treiben der Menschen, dem Jagen nach Glück und Erfolg, wie es in V. 4 beschrieben ist. Wirken will Koheleth, aber:

V. 5: Eine Hand voll Ruhe ist besser als beide Hände voll Mühsal und Haschen nach Wind.

Im Gegensatz zum ruhelosen Treiben der Welt kennt Koh. eine Arbeit, die mit der Ruhe aufs engste verbunden ist. Die eine Hand ergreift die Ruhe, die andere die Arbeit. Die Ruhe kommt von dem

Blick auf Gott, den der Weise in all seinem Schaffen bewahrt. So bildet V. 5 den Gegensatz zu V. 1+3 und V. 6 zu V. 4.

Die richtige Tätigkeit und Stellung des Weisen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft wird nun in den folgenden Betrachtungen 4, 7 ff. genauer dargelegt.

Übersicht: Einige positive Winke über das menschliche Gemeinschaftsleben.

1. Wie gut es ist, wenn Menschen in Liebe und Freundschaft zusammenhalten. b. 4, 7—12.

2. Warnung vor Herrscherdünkel. c. 4, 13—16.

3. Einige Lehren von der rechten Beteiligung am Gottesdienst. d. 4, 17—5, 6.

4. Vom Werte der staatlichen Ordnung. e. 5, 7—8.

b. 4, 7—12: Ein Wort für treues Zusammenhalten in Familie und Freundschaft.

Wieviel besser ist es, wenn zwei oder drei zusammenhalten, als wenn jeder nur für sich selbst lebt.

V. 10: וְאִילּוּ = לֹא וְאִם: sonst, wenn der eine fällt, ist kein zweiter da, der ihm aufhelfe.

V. 12: וְאִם יִתְקַפֵּי הָאֶחָד. Das ist lautlich (יִתְקַפֵּי statt יִתְקַפֵּי) und syntaktisch auffällig. Vielleicht ist mit Einfügung eines Buchstabens und kleiner Veränderung zu lesen וְאִם יִתְקַפֵּי פִי הָאֶחָד, d. h. „und wenn das Maul des einzelnen (Gegners) frech wird, so treten ihm zwei gegenüber (die ihm gewachsen sein werden).“

c. 4, 13—16: Warnung vor Herrscherdünkel.

Koh. zeigt uns das Beispiel zweier Herrscher, von denen der eine dadurch zugrunde geht, daß er in stolzem Wahn des niedrigen Ursprungs, dem er entsprossen ist, vergißt und in unbelehrbarem Hochmut sich versteift, trotz seines Alters ein blinder Tor, der andere, ein armer, aber kluger Jüngling, emporkommt und alle Macht, die jener erste hatte, zu sich herüberzieht. Aber auch des letzteren Erfolg ist keineswegs beneidenswert. Denn so glänzend eine solche Herrscherstellung auch zu sein scheint, an den Maßstäben Koheleths gemessen, ist sie nichts anderes als Eitelkeit und Haschen nach Wind. Ein Tor ist, wer solchen Dingen nachtrachtet.

Auch hierin liegt also eine Weisheitslehre, die für das menschliche Gemeinschaftsleben von Bedeutung ist. Koh. beschränkt sich darauf, sie bloß anzudeuten, und auch dies bloß nach der negativen Seite hin, als Warnung vor Herrschbegierde. Die positive Klugheits-

regel wäre die: Jeder Mensch, auch der höchstgestellte, soll gegenüber seinen Mitmenschen in der gebührenden Demut bleiben. Auch der Vornehmste soll sich des niedrigen Ursprungs, aus dem auch er hervorgegangen ist, stets erinnern und lieber anderen dienen als über sie herrschen wollen. Vgl. Matth. 20, 26 ff. par.

Was das Beispiel der beiden Herrscher betrifft, so scheint hier Koh. vom Standpunkt der Zeit Salomos aus durch prophetisches Schauen ein Ereignis der Weltgeschichte, das erst Jahrhunderte später in Erfüllung ging, zu erblicken.

Welche geschichtliche Größen hat der Verfasser mit dem alten König und dem weisen Jüngling gemeint? Wahrscheinlich ist auf den Zusammenbruch des gealterten persischen Weltreiches vor der jungen frischen Kraft des Mazedoniens hingewiesen. Der Jüngling ist Alexander. Im Vergleich zu dem unermesslichen Reichtum des Gegners, an dessen Stelle er trat, konnte er arm genannt werden. Und weil er seinen Erfolg ohne Zweifel gewissen herrlichen Eigenschaften des Geistes verdankte, die ihm auch gegen die größte Übermacht die Überlegenheit sicherten, so heißt er weise.

Der alte König, der ihm den Platz räumen muß, ist natürlich nicht der letzte Perserkönig als solcher, Darius Kodomannus, sondern es ist die Personifikation der alt und faul gewordenen achämenidischen Dynastie, verkörpert in ihrem nominellen Ahnherrn Cyrus.¹⁾ Auf Cyrus treffen in der Tat die Aussagen, die Koh. über den Ursprung des alten Königs macht, ziemlich genau zu. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dem Verfasser unseres Buches die Legende, die sich über den Ursprung und die Jugendzeit des Cyrus gebildet hatte, wohl bekannt gewesen ist. Die beiden Tatsachen, daß er aus dem Gefängnis heraus zur Herrschaft gelangte, und daß er in der Armut geboren ist (V. 14), gehören dem Wortlaut der Stelle nach so eng zusammen, daß die letztere zur Begründung und näheren Erklärung der ersteren dient. Damit vergleiche man, was Herodot (1, 108) er-

1) Solche Personifikation einer ganzen Dynastie oder eines Weltreiches in einem einzelnen König ist der biblischen Sprechweise nicht fremd. So heißt es bei dem Monarchienbild in Dan. 2 von Nebukadnezar: Du bist das goldene Haupt (V. 38); ... so daß die Person Nebukadnezars als Vertreter der babylonischen Weltmacht gegenüber den nachfolgenden Königreichen erscheint. Und wenn wir bei Ezech. 34, 23 f. den David als künftigen messianischen Herrscher verkündigt sehen, so kann damit nicht der historische David als wiederauflebende Einzelpersonlichkeit gemeint sein, sondern David bedeutet soviel wie die davidische Dynastie.

zählt: Astyages, der Großvater des Cyrus, habe dessen Mutter, als sie mit dem Knaben schwanger war, aus Persien holen lassen. *απικομενην δε εφυλασσε βουλομενος το γεννωμενον εξ αυτης διαφθειραι*. So ist also Cyrus sozusagen im Gefängnis geboren, als Gefangener zur Welt gekommen. Und trotzdem er der Enkel eines Königs und Sohn eines Fürsten (Unterkönigs) war, mußte er seine erste Jugend in tiefer Armut vollbringen, indem er als Kind eines Sklaven, eines Rinderhirten, und dessen Weibes, die zum Teil als Hündin in der Tradition fortlebt, auferzogen wurde. So kann man es verstehen, daß Koh. von diesem König sagt: Er ist aus dem Gefängnis heraus zur Herrschaft gelangt; denn er ist trotz seiner königlichen Abkunft arm geboren (V. 14).

Wären nun die späteren Achämeniden-Herrscher klug gewesen, so hätten sie sich an die demütigenden Umstände dieses Ursprunges stets erinnert und wären nicht dem unbelehrbaren Herrscherstolz verfallen, der zu ihrem Untergang führte.

Der Verfasser unseres Buches, der uns die beiden Gestalten, das abgelebte Persertum und die junge mazedonische Macht so deutlich vor Augen stellt, hat zwar, wie sich aus der Darstellung des Schicksals des zweiten Jünglings ergibt, das Ende Alexanders und den Zerfall seines Reiches bereits erlebt. Es hatte sich schon gezeigt, daß auch die ungeheuren Erfolge dieses Eroberers eine flüchtige Nichtigkeit waren. Doch ist er zeitlich noch nicht zuweit von diesen Ereignissen entfernt, so daß er bei seinen Lesern annehmen konnte, daß sie seine Anspielungen leicht verstehen.

d. 4, 17—5, 6: Das richtige Verhalten des Weisen in der Benutzung der gottesdienstlichen Ordnung: Nicht viele Worte.

Es folgt ein weiteres Gebiet des menschlichen Gemeinschaftslebens, worüber der Weise uns belehrt: der öffentliche Gottesdienst. Daß ein solcher stattfindet, daß er seine bestimmten Organe und Ordnungen hat und sich der Weise denselben unterzieht, ist so selbstverständlich, daß Koh. darüber keine Worte verliert. Entsprechend der Art, die er als mustergültiges Vorbild auch selbst befolgt, wo er Äußerungen über die höheren, himmlischen Dinge zu machen hat, gibt er die Mahnung: Sei behutsam, wenn du in das Haus Gottes gehst. Nicht viele Worte! Besser hören als reden.

Hier ist nicht mehr das Gebiet „unter der Sonne“, sondern „Gott ist im Himmel“ (5, 1). Auch der Vertreter Gottes, der Priester,

gehört als solcher einer höheren Welt an. Denn er ist in Koheleths Augen „der Engel“. Vgl. Maleachi 2, 7. Darum nimm dich in acht!

In 4, 17 können die Schlußworte *לעשות רע* nicht richtig sein. Es ist wohl zu lesen: *לחשור רגע* (sie sind nicht imstande, einen Augenblick zu schweigen). Geh in das Haus Gottes am liebsten als ein stiller Hörer; mach's nicht wie die Toren, die nicht einmal einen Augenblick das Maul halten können.

Die Mahnung 5, 1, wenn man vor Gott trete, nur wenig Worte zu machen, wird zunächst allgemein ausgesprochen, nicht bloß, wie von V. 3 an in bezug auf Gelübde. Die Mahnung bezieht sich auf verschiedene Arten von religiöser Aussprache: auf das Beten (vgl. Matth. 6, 7), aber auch (gemäß der von Koh. ausgesprochenen Warnung, z. B. 6, 11. 10, 14) auf das viele Gerede über religiöse Dinge überhaupt, wobei an der Weltregierung Gottes genörgelt und die von ihm verhängten Schicksale in anklagendem Tone behandelt werden.

V. 2 ist vielleicht, wie die Vergleichung mit V. 6 (siehe unten zu der Stelle) nahelegt, etwa folgendermaßen zu lesen: *כי באו ההללים ברב ענין וג'*, d. h. denn (wie) die Geburtswehen viele Plagen mit sich bringen, (so) auch die Stimme des Toren viele Worte. Der Gedanke ist ähnlich wie Sira 19, 11: Dem Narren geht es mit der Rede, wie wenn die Wehen eine Frau ankommen, die ein Kind gebiert. (Derselbe Gedanke in anderer Wendung V. 12: Gleich wie ein Pfeil, der in der Hüfte steckt, also ist auch das Wort im Leibe eines Narren). Der Narr ist nicht imstande, zu schweigen und sein Wort bei sich zu behalten. Eher würde es ihn zersprengen. Entsprechend 4, 17 am Schluß: Sie sind nicht imstande usw. (Siehe oben zu der Stelle).

Inbesondere verweilt dann Koh. bei den voreiligen Gelübden V. 3 ff. In V. 5 b ist vielleicht statt *והבל* zu lesen *והיבל*. Er macht zu *הבל*, zu erfolgloser Nichtigkeit das Werk seiner Hände.

In V. 6 schlage ich vor, statt *ברב חלמות והבלים וג'* zu lesen *ברב חלם* „denn mit der Menge ihres Schmerzes kommen (sowohl) die Geburtsarbeit als auch viele Worte“, d. h. dem Toren bleiben für seine unnützen Worte schmerzliche Strafen ebensowenig aus, als einer Gebärenden die Schmerzen. Der Gedanke, der schon oben V. 2 erschien, wo das Geschwätz des Toren mit den Schmerzen einer Geburt zusammengestellt wird, ist hier weiter entwickelt.

V. 6 Schluß *ירא את ה'* ist als Gegensatz unmittelbar mit 5 a zusammenzuschließen. Was dazwischen steht, *הרבה* bis *למה* (5 b, 6 a), ist Parenthese. „Laß nicht zu, daß dein Mund deinen Leib in Sünde bringe, und sage nicht vor dem Engel, es sei ein Versehen; (warum sollte Gott ...); sondern fürchte Gott.“

e. 5, 7 f.: Über den Wert der staatlichen Ordnung.

Die Wohltat einer solchen Ordnung ist, so mangelhaft sie auch zufolge des Egoismus der Regenten zu sein pflegt, stets dankbar anzuerkennen.

Nachdem die Erörterung der Stellung des Weisen zum öffentlichen Gottesdienste in V. 6 auf eine dringende Ermahnung zur Gottesfurcht hinausgelaufen ist, schließt sich hieran passend eine Mahnung,

auch die übergeordnete Gewalt im staatlichen Leben willig anzuerkennen. Zwar wird der allgemein böse Zustand des Weltregimentes ohne weiteres zugegeben: Wenn du Unterdrückung der Armen und Vergewaltigung des Rechts in den Provinzen wahrnimmst, verwundere dich nicht über die Sache. Man kennt ja die Herrscher; ein jeder ist nur auf seine Hoheit bedacht. Da wacht ein Hoher über dem Hohen und über beiden eine allerhöchste Majestät. (גבירים ist wohl pluralis maiestaticus für einen Einzelnen mit leiser Ironie). Wie sollten die ein Herz für die Armen haben. Dennoch macht Koh. in 5, 8 den Schluß: Ein Vorteil für ein Land ist es bei alledem, daß ein König da ist über bebautes Feld. Durch das Vorhandensein einer noch so mangelhaften staatlichen Ordnung wird dem Unheil der Anarchie gewehrt. Der Bürger kann seiner friedlichen Beschäftigung nachgehen und sein Feld bauen. Und daraus fließt ihm bei aller herrschenden Ungerechtigkeit und Bedrückung doch ein Segen zu¹⁾.

5. Abschnitt. 5, 9—6, 9: Vom Sammeln und Genießen.

a. 5, 9—11: Es ist ein eitles Streben, großes Gut aufzuhäufen.

Es werden Gründe dafür aufgezählt, warum reich zu werden kein besonderes Glück bedeutet. Z. B.: Die Gier nach mehr bleibt ungestillt; man kann doch nicht alles genießen, was man in Menge zusammenhäuft; und wenn man's zu tun versucht, so schadet man damit nur dem eigenen Wohlbefinden.

b. 5, 12—19: Am besten ist es, froh zu genießen, was Gott beschert.

Koh. beschreibt den traurigen Fall, da einer großen Reichtum hat und doch nicht zum Genuß desselben kommt, sondern lauter Kummer und Sorge davon hat und schließlich noch mit Schmerzen des Gutes verlustig geht. Wie viel besser, wenn man das, was Gott gibt, als sein Teil genießt. Und gefällt es Gott, uns einen Reichtum zu schenken, und läßt er uns denselben dann auch genießen, so ist auch das eine Gabe Gottes.

1) Ein leiser Wink Koheleths, worauf es in erster Linie ankommt, ist hier nicht zu verkennen: Daß ein König da ist, ist gut. Das bewahrt dir und deiner Arbeit einen gewissen Schutz. Aber um es zu etwas zu bringen, verlaß dich nicht auf ihn; begib dich nicht auf die trügerische Bahn des Haschens nach Königsgunst; sondern bearbeite dein Feld. Greife mit deinen Händen an und nähre dich redlich auf deinem bescheidenen Acker.

Es empfiehlt sich, V. 14 und 15 umzustellen, da V. 14 sich an 15 passender anschließt als an 13. Das Charakteristische an dem hier beschriebenen Fall ist das, daß der betreffende Reiche nicht nur keinen Genuß hat von seinem Besitz, sondern daß derselbe geradezu ein positives Übel für ihn bildet. Er kommt mit Jammer und Schmerzen darum und muß es erleben, daß alles, was er mühsam erworben hat, wieder zuschanden geht, so daß er auch seinen Kindern nichts zurückläßt. Dieser Fall ist so schlimm, daß der Mensch besser davon gekommen wäre, wenn er weniger oder gar nichts gehabt hätte.

In V. 15 geht sodann der Gedanke auf die allgemeine Wahrheit über, die für alle besitzenden Leute zutrifft, auch wenn sie nicht vor ihrem Tode solch jammervollen Verlust erleiden müssen: Es ist schon schlimm genug, daß der reiche Mann von der Welt gehen muß, ohne auch nur das Geringste mit sich nehmen zu können, womit er sich abgemüht hat. Und dieser gleiche Gedanke wird dann durch V. 14, der hier einzufügen ist, noch weiter fortgesponnen. V. 14 und 15 übersetzt man am besten mit allgemeinem Subjekt: Schon das ist ein böses Übel: Ganz so, wie man in die Welt kommt, so verläßt man sie wieder; und was hat man davon, daß man sich für nichts abmüht usw.

V. 16 lenkt wieder auf den speziellen Fall zurück, den V. 12 f. im Auge hatte: der Geizhals, der mit Schmerzen den Untergang seiner Güter erleben muß, hat auch während der Zeit, da er noch im Besitze derselben ist, nichts als Kummer und Sorgen davon. Er mag sich selbst nichts Gutes gönnen.

V. 16a **יָאֵכָל**, vielleicht zu lesen **יִכְבֵּד**: „auch alle seine Lebenstage bringt er in Finsternis durch“.

In V. 16b ist **וְחֵלִי** unwahrscheinlich. Ich möchte lesen **לְחֵי** „und Ärger viel (hat er) für seine Lebenszeit und Verdruß“.

V. 19 statt **יִזְכֵּר** vielleicht **יַעֲכֹר**, und statt **מִעֲנֵה**: **מִנְעָה** (mit ungewöhnlicher Orthographie wie Ex. 32, 25. Num. 23, 8 = **מִנְעָה**), oder vielleicht besser das Partizipium **מִנְעֵדוֹ**: „Er kränkt nicht viel seine (eigenen) Lebenstage (durch selbstgemachte Plage), weil Gott ihn davon abhält durch die Freude seines Herzens“. **יַעֲכֹר** scheint besser als **יִזְכֵּר**; denn an seine Lebenstage (d. h. an die Kürze derselben und an ihr Ende) gedenkt der Weise immer (vgl. 11, 8. Ps. 90, 12); sonst wäre er eben ein Tor.

c. 6, 1 f.: Ein trauriger Fall, wenn einer hätte, und Gott ihn nicht dazu kommen läßt, das, was er hat, zu genießen.

Es ist der Fall der Lebensverkürzung, wo einer hinweggenommen wird in der Hälfte seiner Tage (Ps. 102, 25) oder vorher; z. B. wer

ein Weib genommen und sterben muß, bevor er sie heimgeführt, und die verwandten Fälle Deut. 20, 5—7. Möglicherweise liegt hier sogar in dem Ausdruck „ein fremder Mann genießt es“, eine bewußte Anspielung auf diese Thorastelle. Darauf deutet auch das Targum zu der Stelle.

Koh. unterläßt es, weiter auf diesen Fall einzugehen und denselben vom Standpunkt der praktischen Lebensweisheit aus zu beleuchten, wie er das in dem vorhergehenden Fall (5, 12 ff.) und im nachfolgenden (6, 3 ff.) tut. Er dient ihm zunächst nur dazu, einen Kontrast zu bilden zu dem, was folgt.

Es ist traurig, vorzeitig ein schönes Besitztum verlassen zu müssen, ehe man es recht genießen kann.

d. 6, 3—6: Aber eben so traurig, wenn einer lange genießen kann, und doch ungesättigt von dannen geht.

In V. 3 ist וּנְפֹשׁוֹ לֹא רַב שִׂידוֹ יָמֵי שָׁנָיו konzessiver Vordersatz zu וְהָשִׁבֵּנוּ רַגְלֵינוּ, wo das ו vielleicht gestrichen werden darf. Also: Wenn einer hundert Kinder zeugte und viele Jahre lebte und, soviel auch seiner Lebenstage würden, doch nicht satt wird vom Guten, ... da sage ich: Eine Fehlgeburt ist besser dran als er.

Der hier übergangene Satz וְגַם קְבוּרָה לֹא הִיְתָה לוֹ ist schwer erklärbar und paßt nicht gut in den Zusammenhang. Da man in der völligen Bewußtlosigkeit des Todes (9, 5) es nicht spürt, ob man begraben wird oder nicht, so kann die Frage des Begräbnisses für einen befriedigenden Lebensausgang nicht von entscheidendem Belang sein. Auch wäre hier der Fall, der doch ein Vorkommnis zeichnen will, das in der Welt sich oft ereignen kann, auf einen seltsamen Ausnahmefall zugespitzt. Es muß eigenartig zugehen, wenn einer hundert Kinder hat und nicht einmal ein Begräbnis findet.

Dagegen passen die Worte gut, wenn man sie in V. 5 versetzt, in die Beschreibung des Schicksals der Fehlgeburt, und sie hinter וְלֹא יָרַע einschiebt. Also V. 4 f: In Nichtigkeit kommt sie, in Finsternis geht sie, und in der Finsternis bleibt ihr Name bedeckt; sie hat auch die Sonne nicht gesehen noch kennengelernt, noch auch wird ihr ein Begräbnis zuteil. „Begräbnis“ hier im Sinne einer feierlichen Bestattung, mit Errichtung eines eigentlichen Grabes (als Erinnerungsstätte). Man verscharrt gewöhnlich solche Wesen möglichst unbeachtet.

In V. 6 kann וְטוֹבָה לֹא רָאָה kaum richtig sein. Es ist kaum denkbar, daß einer 2000 Jahre lebte und dabei nichts Gutes gesehen hätte, besonders wenn der hier beschriebene Fall der Art nach identisch ist mit dem in V. 3 beschriebenen, wo einer 100 Kinder zeugte usw. Wohl aber ist es möglich, daß einer trotz des langen Lebens des Guten nicht satt geworden ist. Es ist also wohl zu lesen וְטוֹבָה לֹא רָאָה. Also: „wenn einer 2000 Jahre lebte und des Guten doch nicht satt geworden wäre“. Hier zur Vermeidung der Wiederholung von שָׂבַע, das schon in V. 3 vorgekommen ist. Vgl. Jer. 46, 10 שְׂבַעָה וְרוּחָה, ähnlich 31, 13.

V. 7 und 9 bilden zu dem eben besprochenen Fall eines Menschen, der reichlich genossen hat und doch nicht satt geworden ist, einen allgemeinen Abschluß, indem die unersättliche Art der menschlichen Begierde ins Licht gesetzt wird, die auch das, was Gott ihm noch geben wollte, zur unruhvollen Nichtigkeit macht.¹⁾

V. 8 paßt schwer in den Zusammenhang, wohl aber zwischen V. 9 und 10 als Einleitung des neuen Abschnittes.

6. Abschnitt. 6, 8. 10—7, 22: Der Weise findet sich dadurch, daß er mit einfältigem Vertrauen Gutes und Böses aus Gottes Hand annimmt, auch unter schwerem Druck zurecht und lernt darin durch die Gottesfurcht das richtige Verhalten.

Der vorhergehende Abschnitt hat vom Sammeln und Genießen gehandelt, hatte also besonders die Besitzenden und die es werden können im Auge. Da aber niemand auf solchen Besitz und Genuß sicher rechnen kann, so wendet Koh. im folgenden seine Aufmerksamkeit besonders den Fällen zu, wo ein Weiser von Armut und schweren Schicksalsschlägen gedrückt ist, und zeigt, wie er sich in solcher Lage zurechtfindet.

Der Vers 6, 8, der von seiner jetzigen Stelle weg zwischen V. 9 und 10 zu versetzen ist, tritt dabei thematisch an den Anfang: Denn was ist der Vorzug des Weisen vor dem Toren? was (der) des Armen, der zu wandeln versteht vor den Lebendigen?

Durch כִּי wird enge an das Vorhergehende angeknüpft. Es ist dort vor der unersättlichen Begierde gewarnt. Am besten sei es, das gegenwärtige Gute (מֵרָאָה עֵינַיִם V. 9) einfältiglich hinzunehmen, statt einem völlig unsicheren zukünftigen Glücke nachzujagen (הֹלֵךְ נַפֶּשׁ). Das ist nun aber eben das ceterum censeo des Weisen, der das Leben richtig zu nehmen weiß. Er nimmt dankbar und zufrieden an, was

1) Es entspricht der Grundanschauung Koheleths, daß der sinnliche Genuß, richtig aufgefaßt, über sich selbst hinausführen muß zur Sättigung. Er ist nur dazu da, dem Menschen die Güte Gottes nahezubringen. Er ist eine Schale, in der ein Kern ewiger Güte eingeschlossen ist. Hat man diesen Kern gefunden, so mag die Schale wegfallen; der Mensch bedarf ihrer nicht mehr. Er ist des Genusses satt, und froh wird er versammelt zu seinen Vätern. So wird der Mensch reif; er ist über das Erdenleben hinausgewachsen. Der Genuß selbst, der immer noch etwas von Unruhe in sich hat, muß sich auflösen in Ruhe. Nur so hat er seinen Zweck erfüllt. Und nur so ist er überhaupt wert, empfangen zu werden; sonst ist er Eitelkeit. Und die Fehlgeburt ist besser dran, als ein solcher Genießender; denn sie hat doch Ruhe (V. 5).

Gott ihm gibt, und wie er's gibt, ohne weiter darüber, daß es auch anders sein könnte, zu grübeln. Vgl. 2, 24 ff. 3, 12 f. usw. Hierin liegt sein Vorzug (יִתְרוֹ) vor dem Toren, und diesen behält er, auch wenn er arm ist und fast alle Genüsse des zeitlichen Lebens, die der Tor schätzt, ihm versagt bleiben. Das gedenkt der Verfasser im folgenden näher auszuführen.

Er gibt die Antwort auf die Frage von 6, 8 zunächst mehr indirekt in der Perikope.

a. 6, 10—12: Warnung vor vorwitzigem Tadeln des Schicksals.

Der Verfasser stellt sich auf den Standpunkt des Menschen, der schwer von widrigen Schicksalen getroffen ist, also Armut und Unglück durchzumachen hat. Er zeigt, wie sich der Weise in solcher Lage benimmt; derselbe lehnt es von vornherein ab, mit Gott zu rechten und sich irgendwie in eine Kritik der göttlichen Weltregierung einzulassen. Derartiges Gerede ist wertlos. Am besten ist es, still hinzunehmen, was Gott schickt, da niemand wissen kann, was die schweren Schicksale der Gegenwart für eine verborgene Zukunft zu bedeuten haben.

V. 10: Was da ist, des Name ist längst genannt, und es ist bekannt, was der Mensch ist, d. h. wie gering, wie ohnmächtig er ist (vgl. Ps. 8, 5: Was ist doch der Mensch, daß du seiner gedenkest usw.), und daß er nicht rechten kann mit dem, der stärker ist als er.

Durch die starke Betonung der Vergänglichkeit des irdischen Lebens, die in V. 12 vorliegt („die Zahl der Lebenstage seiner Nichtigkeit, die er zubringt wie einen Schatten“), ist ein bedeutsamer Gegensatz beabsichtigt. Wer weiß, was dem Menschen gut ist in diesem so äußerst nichtigen Leben? Wenn Koh. andeutet, daß möglicherweise etwas wirklich Gutes darin verborgen ist, so kann dieses zu erwartende Gute selbst nicht wieder ein Nichtiges sein, sondern etwas Bleibendes, eine Gnaden- und Segenswirkung Gottes. Also: Wer weiß, was für den Menschen von bleibendem Wert ist in diesem vergänglichen Leben? Koh. deutet an, ohne es direkt auszusprechen, daß es außer dem jetzigen Äon der Nichtigkeit einen gibt, der einen bleibenden Wert hat. Siehe oben zu 3, 11.

Das Leid in diesem Leben soll uns nicht anfechten. Es ist vergänglich, wie das Leben selbst. Hier ist nur der Schatten (לֵבַי V. 12), das Wesen ist anderswo zu suchen. Vgl. Hebr. 8, 5. 10, 1. Kol. 2, 17.

אחריו V. 12b. Vgl. zu 3, 22. Die Bedeutung „nach seinem Tode“ wäre hier unpassend. Denn, was dann unter der Sonne geschieht, das hat für des Menschen Glück oder Unglück keinen Wert. Er hat an alledem keinen Anteil mehr (9, 6). Dagegen hat es einen Sinn, zu sagen: Man soll nicht über die Schicksale dieses Lebens mit Gott rechten; denn man weiß nicht, wofür dies und jenes, was wir jetzt durchmachen, uns noch auf Erden („unter der Sonne“) nützen wird; denn unsere Zukunft hienieden ist uns verborgen.

V. 12b bildet also eine Art Steigerung zu V. a: Es kann schon in diesem irdischen Leben sich eine gute Folge einer früheren Unglückszeit zeigen. Man könnte also אשר etwa durch „überhaupt“ wiedergeben: „Überhaupt, wer zeigt dem Menschen an, was hernach geschehen wird unter der Sonne?“

b. 7, 1—6: Das Bleibende ist dem Vergänglichen, der Ernst dem Lachen vorzuziehen.

Der Verfasser, immer mit der Antwort auf die in 6, 8 gestellte Frage beschäftigt, wendet sich nach der negativ gerichteten Aussprache 6, 10—12 nunmehr zu Aussagen positiver Art, in welchen er zeigt, wie der Weise, auch wenn er die Genüsse des Lebens entbehren muß, einen Weg kennt, der ihn über die törichten Begierden emporhebt. Es wird dargetan, wie der Weise eine ganz andere Auffassung davon hat, was dem Leben Wert gibt, als der Tor. Dabei bildet der in 6, 12 angedeutete Gedanke, daß hinter den flüchtigen Erscheinungen des irdischen Lebens möglicherweise ein ewiger Gehalt verborgen liegt, der erst in einer anderen Welt sich offenbart, stets den unausgesprochenen Hintergrund.

Charakteristisch tritt an die Spitze der folgenden Sätze der Ausspruch: Besser ein (guter) Name als gutes Salböl. Der Name ist namentlich dann, wenn er nicht bloß aufgefaßt wird als Menschenruhm, sondern die Anerkennung von seiten Gottes (für treue Pflichterfüllung) in sich schließt, etwas Bleibendes. Gutes Salböl, ein bevorzugter Lieblingsartikel der Genußmenschen, ist rasch dahin. So ist überhaupt das Bleibende (Geistige, Unsichtbare) dem Vergänglichen (Materiellen) vorzuziehen.

Damit schließt sich nun eng zusammen: „Und der Todestag ist besser als der Geburtstag.“ Mit der Geburt tritt der Mensch in den unruhvollen Wechsel der zeitlichen Schicksale ein. Mit dem Tode sind diese abgeschlossen und ist der Mensch in die Ewigkeit hinübergegangen, vom vergänglichen Zustand in den bleibenden gekommen. So ergibt sich weiter V. 2: Besser in das Trauerhaus gehen als in das Trinkhaus. V. 3: Besser bei äußerer Kummernis ein gestrotes, ruhiges Herz haben, als das närrische Gelächter zu lieben.

V. 5: Besser eine ernste Strafpredigt hören, als eine lustige Melodie der Toren.¹⁾

V. 6: Denn wie das Geprassel der brennenden Dornen (den eigenen nahen Untergang verkündend), so ist das Gelächter der Toren: es trägt das Gericht in sich selbst.²⁾

c. 7, 7—14: Der Weise wahrt sich in aller Widerwärtigkeit der Welt seine ruhige Gelassenheit.

V. 7, wie er in der Masora vorliegt, muß korrigiert werden. Was da steht, paßt nicht in den Zusammenhang. „Denn die Bedrückung macht den Weisen zum Toren und (Bestechungs)gabe verderbt das Herz.“ Was soll das hier? Dabei müßte auch in der zweiten Vershälfte **חָכָם** statt **יָאֵבֵר** erwartet werden. Die richtige Lesart ist wohl folgende: **כִּי הָעֵשֶׂק יְהוּלֵל חָכָם וַיֵּאֵבֵר** (also **חָכָם** **לֵב הַמְדוֹן** (also **עֵשֶׂק** anders zu punktieren, **מִתְנַה** zu korrigieren in **הַמְדוֹן**, vielleicht auch statt **לֵב חָכָם** besser **חָכָם**). D. h.: Denn der Zank macht den Weisen zum Toren, und Hader verderbt das Herz. (Der umgekehrte Schreibfehler **מְדוֹנִים** statt **מִתְנַה** findet sich Prov. 18, 19). Passenderweise werden auch die beiden Verse 7 und 8 umgestellt. So entsteht ein guter Zusammenhang, indem die nachfolgenden Sätze, die von der Geduld und Seelenruhe des Weisen in den Widerwärtigkeiten des Lebens handeln, durch V. 8 und 7 richtig eingeleitet werden.

V. 8: Besser lang im Geist, als hoch im Geist. (Besser ein Warter als ein Stürmer. Ein solcher läßt sich, wenn er Widerstand findet, rasch aufbringen, tritt schroff auf und wirkt nicht Frieden, sondern verderblichen Zank).

1) Durch die Strafpredigt, wie man sie z. B. beim Gang ins Gotteshaus zu hören bekommt (4, 17), wird der Mensch auf sich und seine Pflicht konzentriert, dagegen durch das Anhören der Späße der Toren die innere Sammlung gestört. ... Vielleicht ist besser zu lesen **לְשׂוֹמֵן** statt **לְשׂוֹמֵן**: Besser steht es um den, welcher der Strafpredigt eines W., als um den Mann, der dem Liede der T. zuhört.

2) Durch diese Stellung des Weisen zu den irdischen Genüssen ist der genaue Gegensatz erreicht zu dem in dem vorhergehenden Abschnitt geschilderten Übel, daß die Menschen genießen und doch nicht satt werden, besonders 6, 3—9. Denn wer die Stellung gegenüber dem Vergänglichen und Bleibenden gefunden hat, die hier geschildert ist, wem der Tag des Todes besser vorkommt als der Tag der Geburt usw., der hat die Kunst gelernt, auf die Genüsse des irdischen Lebens, wenn es sein muß, ruhigen Herzens zu verzichten. Er hat das große Gut der sterbenden Patriarchen erlangt, wenn die Zeit da ist, lebenssatt von ihnen zu scheiden. Und wenn Koh. findet, daß es besser sei, ins Haus der Klage zu gehen als zum Trinkgelage, besser Traurigkeit als Lachen usw., so ist damit die wunderbare Tatsache ausgesprochen, daß der Weise sein innerliches Wohlbefinden, als ein bleibendes Gut, am reinsten gerade da findet, wo der Ernst und die Traurigkeit des Lebens sich am tiefsten geltend machen. Der feste Blick auf die Ewigkeit gibt überhaupt den Ausführungen von 6, 10 an das Gepräge. Vgl. Jb. Böhme: Wem Zeit ist wie Ewigkeit und Ewigkeit wie Zeit, der ist befreit von allem Streit.

Hier schließt sich V. 7 gut an: Denn der Zank macht den Weisen zum Torer usw.

V. 9: Laß dich nicht bald zum Unmut reizen (vgl. Jak. 1, 19: langsam zum Zorn). Dem gleichen Zusammenhang gehört dann auch V. 10 an: Stimme nicht in das törichte Gerede ein, worin man über die gegenwärtigen schlechten Zeiten klagt.

V. 11 und 12 unterbrechen den Zusammenhang und sind besser zwischen 14 und 15 zu versetzen. So bilden 13 und 14 eine gute Fortsetzung zu V. 10: Nimm die Zeit, wie Gott sie macht; du kannst sie doch nicht ändern. Die Worte richten sich gegen ein mürrisches und vorwitziges Reden, worin man bei widerwärtigen Schicksalen die Weltregierung Gottes kritisiert, ein Benehmen, das Koh. schon 6, 10 ff. bekämpft hat. „Der Tag des Guten und der Tag des Bösen“¹⁾ V. 14 sind nicht gleichbedeutend mit „der gute und der böse Tag“. Denn der eine Tag ist im Grunde so gut wie der andere. Gott hat sie beide gemacht.

„Am Tage des Glücks sei guter Dinge, und am Tage des Unglücks siehe, Gott hat auch diesen neben jenem gemacht, trotzdem daß (so ist על דברת ש' zu übersetzen) der Mensch nichts finden wird (d. h. mit seiner Erkenntnis zu erreichen vermag), was hernach sein wird.“ (Betr. אתחירי siehe oben zu 3, 22 und 6, 12.) Der Gedanke, in etwas abgekürzter Weise ausgedrückt, ist der gleiche, wie wir ihn schon 6, 12 (womit auch 3, 11 b. 22 b zu vergleichen sind) vorgefunden haben. Koh. hält an dem Glauben fest, daß, weil die Zeit des Unglücks von Gott kommt, auch ihr eine weise und heilige Absicht zugrunde liegt, obschon er darauf verzichten muß, eine genaue Erklärung dafür zu geben. Er deutet an, daß die schweren Schicksale des irdischen Lebens ihre Bedeutung haben können für eine Zeit, die in der Zukunft verborgen liegt. Dem Menschen ist eine Erkenntnis dieser Zukunft unzugänglich. Er ist hier ganz auf den Glauben angewiesen.

Daß der Ausdruck על דברת ש' hier die Bedeutung einer konzessiven, nicht einer kausalen Partikel hat, kann nicht befremden. Es ist einfach ein verstärktes על ש'. Wie על für sich allein je nach dem Zusammenhang beiderlei Bedeutung haben kann, so auch על דברת ש' entweder: wegen Sachverhalts, daß ..., oder: trotz Sachverhalts, daß ...

Die Ausführungen 6, 10—7, 14 haben gezeigt, wie der Weise, statt im unruhigen Genußleben unterzugehen, eine Seelenruhe findet, die ihn über den Wechsel von Leben und Tod, Glück und Unglück emporhebt und ihm eine Befriedigung verschafft, die der gewöhnliche Mensch in seiner unersättlichen Art (6, 3—9) nicht erlangt. Damit ist eine Art von Glück erreicht, das dem Armen so gut wie dem Reichen, ja dem ersteren noch eher zugänglich ist. Denn eine Lebensrichtung, für die das Wort gilt: besser Traurigkeit als Lachen, und: Wenn das Angesicht übel aussieht, ist das Herz guter Dinge (V. 3), ist nicht mehr abhängig von der Menge der äußeren Güter.

1) Vgl. 12, 1: die Tage des Bösen ימי רעה.

Eine weitere Lehre in Hinblick auf derartige Menschenschicksale bietet nun das Folgende.

d. (7, 11 f.). 7, 15—19: Weisheit ist besser als Geld; sie erhält dem, der sie hat, das Leben.

Die Verse 11 und 12, die, wie wir gesehen hatten, von ihrer jetzigen Stelle weg hinter V. 14 zu setzen sind, bilden eine gute thematische Einleitung zu dem, was nun kommt.¹⁾

Während die Perikopen 7, 1—6 und 7—14 gewissermaßen mit dem früheren Abschnitt 6, 3—9 korrespondieren und gegenüber der Unersättlichkeit den Weg der Befriedigung zeigen, bringt das, was nun folgt, den in 6, 1 f. ausgeführten Fall in Erinnerung. Es ist dort als ein trauriger Umstand dargetan worden, daß mancher, der das Leben genießen könnte, durch vorzeitige Hinwegnahme des Genusses verlustig geht. Koh. zeigt, daß auch hierfür die Weisheit da ist; denn während die gewöhnliche Meinung dahin geht, daß durch Geld das Leben erhalten wird, spricht Koh. in einer Art von Oxymoron die Wahrheit aus: Die Weisheit verschafft dem Menschen ebenso schöne Annehmlichkeiten (Schatten) wie das Geld, und dabei hat die Weisheit noch den Vorzug: Sie erhält ihrem Besitzer das Leben

1) Nach den verschiedenen für notwendig geachteten Umstellungen ergibt sich für den Abschnitt 7, 7 ff. folgende Anordnung:

8. Besser ist das Ende einer Sache als ihr Anfang,
Besser ein Geduldiger als ein Hochfahrender.

7. Denn durch Zank wird auch ein Weiser zum Toren,
Und Hader verderbt das Herz.

9. Laß dich nicht schnell zum Ärger hinreißen;
Denn der Ärger wohnt im Busen des Toren.

10. Sprich nicht: „Warum waren die früheren Zeiten besser als die jetzigen?“
Eine solche Frage rührt nicht von der Weisheit her.

13. Siehe vielmehr das Werk Gottes an.
Denn wer kann gerade machen, was er hat krumm werden lassen?

14. Zur Zeit des Unglücks sei guter Dinge,
Und am Tage des Unglücks bedenke: Diesen hat Gott ebenso wohl gemacht wie jenen, trotzdem der Mensch nichts ausfindig machen kann, was hernach kommt.

11. Weisheit ist so gut wie Erbgut. Ja sie hat noch einen Vorzug (vor diesem) für die, welche hienieden leben. 12. Denn im Schatten der Weisheit (lebt sich so gut wie) im Schatten des Geldes. Und dabei hat die Erkenntnis der Weisheit noch den Vorteil, daß sie dem, der sie besitzt, das Leben erhält. 15. Das alles (nämlich) habe ich erfahren in den Tagen meiner Nichtigkeit: Es kommt vor, daß ein Gerechter umkommt trotz seiner Gerechtigkeit, und daß ein Böser es lange treibt trotz seiner Bosheit usw.

(V. 12), was das Geld nicht tut (Luk. 12, 15). Das begründet er näher durch Mitteilung einer wichtigen Beobachtung, die er in seinem Leben gemacht hat:

Es kommt vor, daß gerechte (fromme) Leute in ihrer Gerechtigkeit (vorzeitig) umkommen, und daß Gottlose es in ihrer Gottlosigkeit lange treiben (V. 15).

Woher diese Erscheinung? Es steht doch fest, daß Frömmigkeit das Leben erhält und Gottlosigkeit zu unzeitigem Tode führt (V. 17).

Koh. macht sich nicht anheischig, dieses Rätsel restlos zu lösen. Wie aus der Fortsetzung in 7, 23 f. (siehe unten) hervorgeht, gibt er zu, daß seine Weisheit bei weitem nicht zureicht, in die Tiefe dieses und ähnlicher Probleme einzudringen. Aber es gibt doch Fälle dieser Art, über die er uns Belehrung geben kann. Es kommt vor, daß Leute, die außerordentlich gerecht und weise sein wollen, gerade deswegen vorzeitig zugrunde gehen. Ihr Wesen zeigt trotz des scheinbar guten Strebens eine Übertreibung, eine Maßlosigkeit, welche der rechten Weisheit entgegengesetzt ist. Diese letztere besteht darin, in allen Verhältnissen *עֵת* und *מִשְׁפָּט* (vgl. 8, 5 f.), die richtige Zeit und kluge Art, zu beobachten; sonst kann man bei aller Gerechtigkeit und scheinbar außerordentlichen Weisheit die erstrebte gute Sache und sich selbst verderben. Man denke an die unzeitige Sabbatheiligung der Makkabäerzeit, bei welcher man erst durch Schaden klug wurde (1. Makk. 2, 29—41), oder an Fälle in Verfolgungszeiten, wo Leute durch vorlautes Bekenntnis sich den Tod zuzogen, und es doch keine Verleugnung gewesen wäre, wenn man sich solange als möglich stille zurückgezogen hätte. Darum kommt Koh. zu einem Grundsatz der Weisheit: Nur nichts übertreiben! Durch allzu peinliche Genauigkeit kann man auch das Beste, was es gibt, verderben und ad absurdum führen.¹⁾

V. 18a: Es ist gut, daß du an dem einen, d. h. dem Rat von V. 16, festhältst, und auch vom andern, demjenigen von V. 17, die Hand nicht lassest. Zwischen den beiden Extremen: allzu peinlich in der Gerechtigkeit und allzu nachgiebig gegen das Böse, lehrt die Weisheit die rechte Mitte halten. Ihre Leiterin ist die Gottesfurcht. So ist denn die Weisheit ein starkes Schutz- und Trutzmittel für den

1) Auf etwas Ähnliches läuft die Belehrung des Paulus 1. Kor. 6, 9 ff. hinaus, daß der Grundsatz, keine Gemeinschaft mit unsauberen Menschen zu halten, cum grano salis zu verstehen sei und nicht übertrieben werden dürfe, da man sich sonst in der Welt unmöglich machen würde.

Weisen und hilft ihm mehr, als wenn er die einflußreichsten Leute der Stadt auf seiner Seite hätte (V. 19).

Wer so in Gottesfurcht die richtige Mitte findet für sein Handeln, wie sie in V. 15—18 ausgeführt ist, der hat es gelernt „zu wandeln vor den Lebendigen“ (6, 8). Und diese Weisheit ist es, die vor allem auch dem Armen zugute kommt, der wenig Gönner auf Erden hat (V. 19).

In V. 20—22 wird noch eine Ausführung geboten, die durch den Satz von V. 17a veranlaßt ist: Sei nicht allzu gerecht und wolle nicht gar zu weise sein.

e. 7, 20—22: Nimm es nicht zu genau mit den Zungen-sünden der Menschen.

V. 20 könnte als begründender Vordersatz zu V. 21 aufgefaßt werden: Sientmal kein Mensch auf Erden ist, der gerecht wäre und nicht sündigte, so gib du auch nicht auf alle die Worte acht, die man redet usw. Aber es ist wohl besser, V. 20 hinter V. 21 zu stellen.

7. Abschnitt. 7, 23—8, 1a: Der tiefste erreichbare Grund aller Forschung der Weisheit: Die Menschheit ist fast allgemein von ihrer Bestimmung abgefallen.

Auch dieser Abschnitt schließt sich eng an das Vorhergehende. Koh. hat dort die herrlichen Vorzüge der Weisheit gepriesen, durch die der Arme (6, 8) so reich wird, und noch mehr als der Reiche. Nun muß er aber selbst vor übertriebener Schätzung dieser Ergebnisse warnen. Er sagt: Alles das habe ich selbst ausprobiert in Weisheit und fand mich schließlich doch fern von ihr. Trotz all des Schönen und Guten, das die Weisheit vermitteln kann, muß man in den irdischen Verhältnissen auf eine durchdringende Erkenntnis dessen, was ist, und auf eine Lebensklugheit, die überall ausreicht, verzichten. (Es werden damit Gedanken wieder aufgenommen, die schon mehrfach ausgesprochen waren, z. B. I, 12—18. 3, 11). Schließlich gibt es bei allem Forschen des Weisen, wo er eins ums andere sinnend überlegt und das ganze Gebiet des menschlichen Daseins und den Unterschied von Weisheit und Torheit durchmustert, nur ein einziges sicheres Ergebnis:

Das Menschengeschlecht ist durch eigene Schuld fast allgemein vom geraden Wege abgekommen und hat die Geradheit, zu welcher Gott sie erschaffen, mit einer Afterklugheit vertauscht, mit der sie sich selbst und andere verderben.

V. 25: „Ich wandte mich, und mein Herz (war darauf gerichtet), zu erkennen, auszuforschen und zu studieren Weisheit und (kluge) Berechnung, und zu erkennen die Bosheit der Torheit (d. h. worin das eigentlich Böse der Torheit bestehe).“ Das Folgende ist zu lesen: $\text{וְיִדְבַּקְלֹת הַלֵּלוֹת}$, d. h. und die Verfehlung der Tollheit. הַסְכָּלוֹת ein substantivierter Infinitivus Hifil von aramäisch-artiger Bildung. Vgl. Ezech. 24, 26 $\text{וְהַשְׁמַעְתָּ הַסְכִּיל}$ heißt töricht = sittlich-mangelhaft handeln, הַסְכָּלוֹת also soviel wie sittliche Verfehlung, Parallelbegriff zu רָשָׁע . Vgl. das Syrische, wo סכל im Aphel geradezu „sündigen“ bedeutet. Es handelt sich also um die Frage: Was ist das eigentlich Böse an der Torheit und das sittlich Verfehlte an der Tollheit?

Koheleths Absicht ist eine doppelte. Zum ersten möchte er im allgemeinen Weisheit und kluge Berechnung erstreben, d. h. wohl zu einer Lösung der tiefsten Welträtsel, zu einer klaren und vollständigen Erfassung der göttlichen Weltordnung gelangen. Sodann möchte er im Bewußtsein, daß das Leben der Menschheit im ganzen unter der Herrschaft der Torheit und Tollheit steht, für die sittliche Beurteilung desselben den Umstand herausfinden, welcher der Torheit vor allem ihren sündlichen und verderblichen Charakter verleiht. Aus dem Folgenden geht hervor, daß Koh. nur in dieser letzteren, im engeren Sinne moralisch-praktischen Frage zu einem klaren und sicheren Resultate gelangte, daß ihm aber für die erstere, umfassendere Aufgabe die Kraft vollständig versagte.

In den Versen, die nun folgen, muß meines Erachtens eine Umstellung des vorliegenden Textes vorgenommen werden: V. 27. 28a. 29. 28b. 26.

V. 27: Siehe, das habe ich gefunden, spricht Koh., eins ums andere (betrachtend), um (das Ergebnis der) Rechnung zu finden. 28a: Was meine Seele immer gesucht hatte, das fand ich (zwar auch jetzt) nicht [das völlige Verständnis der göttlichen Weltordnung]. 29: Nur das Eine habe ich gefunden: daß Gott den Menschen gerade (aufrichtig) gemacht hat; sie aber suchen viele Berechnungen (d. h. Kniffe und Ränke). 28b: Einen Menschen (zwar noch) unter Tausenden habe ich gefunden; ein Weib aber unter all diesen fand ich nicht. 26: Ich fand aber bitterer als den Tod das Weib, dessen (Person) dem Fangnetz (gleicht), das Herz einem Fallstrick und die Arme Fesseln. Wem Gott gnädig ist, der entgeht ihr; aber der Sünder wird von ihr gefangen.

V. 26 tritt an der Stelle, wo er gewöhnlich steht, störend ein. Koh. schickt sich in V. 25 an, nach vorheriger langer und erfolgloser Bemühung (V. 24), noch einmal all seine Kraft zusammenzunehmen, um in die Tiefen der Weisheit zu gelangen, oder doch wenigstens das letzte Ziel zu erreichen, das für den Menschen auf diesem Gebiete möglich ist. Als Hauptresultat dieser Forschung paßt nun das, was in V. 26 steht, die Erkenntnis von der Gefährlichkeit eines buhlerischen Weibes, durchaus nicht. Diese Erkenntnis gehört so sehr zu den primitiven Anfangsgründen sittlichen Unterrichtes (vgl. Prov. 1—9, wo die entsprechende Warnung in der Unterweisung junger Leute immer wiederkehrt), daß es der intensiven Forscherarbeit eines Koheleth nicht bedurfte, um eine solche Wahrheit festzustellen.

Ebenso paßt V. 28b (einen Menschen unter Tausenden habe ich gefunden usw.) nicht in seiner gewöhnlichen Stellung vor V. 29. Denn um festzustellen, ob sich unter denen, die dem Namen nach Menschen sind, viele oder nur wenige finden, die diesen Namen wirklich verdienen, muß zuerst die Norm auf-

gestellt sein, in welcher das, was zum echten, von Gott gewollten Menschentum gehört, ausgesprochen wird; und das geschieht erst in V. 29: Gott hat den Menschen aufrichtig gemacht.

In der oben vorgeschlagenen Reihenfolge wird nun zunächst durch eine umständliche Einleitung (V. 25. 27. 28a. 29a) das Hauptresultat, auf das der Verfasser lossteuert, vorbereitet:

Ich wandte mich aufs neue intensivstem Studium zu (V. 25); und das ist's, was ich dabei mit Anwendung sorgfältigster Berechnungen gefunden habe (27): Dasjenige zwar, was ich am liebsten gefunden hätte, fand ich nicht (28a), sondern nur das Folgende ist's, was ich fand (29a).

Diese ganze Umständlichkeit rechtfertigt sich durch die Wichtigkeit der Mitteilung, die Koh. zu machen hat. Es ist nichts Geringeres als die Tatsache, daß die Menschheit allgemein von ihrer durch Gott gegebenen Bestimmung abgefallen ist. Gott hat den Menschen gerade gemacht (vgl. 3, 11: Gott macht alles schön zu seiner Zeit, und Gen. 1, 31); sie aber zeigen nun das gegenteilige Wesen; sie suchen viele Berechnungen, d. h. Krummheit, schlangenartige Kniffe und Ränke.¹⁾

Durch die hinzutretende Ergänzung von V. 28b wird der Satz von der allgemeinen Unaufrichtigkeit des Menschengeschlechtes nicht aufgehoben, sondern nur abgemildert. „Einen Menschen unter Tausenden habe ich gefunden; aber ein Weib unter all diesen habe ich nicht gefunden.“ Ich gebe zu, will Koh. sagen, daß nicht alle gleich schlimm sind. Unter den Männern gibt es zur Seltenheit noch einen, der von jenem argen Sauerteig verhältnismäßig frei ist, unter den Weibern niemand. Und zur Steigerung dieser letzten Aussage, wonach das weibliche Geschlecht von der ursprünglichen Norm der Menschheit weiter entfernt ist als das männliche, dient dann passenderweise noch der übergangene Vers 26: Und ich fand bitterer als den Tod das Weib usw.; wodurch sich die Tatsache ergibt, daß das Weib, das nach Gottes Schöpferwillen dem Manne eine Gehilfin zur Erreichung seines Lebenszweckes sein sollte, für ihn geradezu die gefährlichste dämonische Macht werden kann, die ihn ins Verderben zieht.

Zum vorliegenden Gedankengang gehört meines Erachtens als Abschluß noch 8, 1a. Dabei ist folgendermaßen zu lesen: 'מִי כֹה חָכָם וּמִי יוֹדֵעַ פ' ד' „Wer ist hier weise? und wer kennt die Lösung des (Rätsel)wortes?“ Die überlieferte Lesung: Wer ist wie der Weise usw.? scheint im Zusammenhang keinen passenden Sinn zu ergeben. Durch jene Doppelfrage aber: Wer ist hier weise? und wer versteht das Rätsel zu lösen? deutet der Verfasser an, daß sich ihm und jedem nachdenklichen Leser in dem, was er soeben ausgeführt hat, ein Rätsel entgegenstellt, das nach Lösung verlangt. Der Abfall des Menschengeschlechtes von seiner schöpfungsmäßigen Bestimmung überhaupt, sodann die Tatsache, daß das Weib, das Gott doch dem Manne zur Förderung

1) Es ist möglich, daß der Verf. mit dem Tadel der vielen Berechnungen V. 29 auch eine Selbstkritik beabsichtigt. Er hatte kurz vorher mitgeteilt, V. 27 f., wie er selbst sich große Mühe mit erfolglosen Berechnungen gegeben habe. Er war selbst in den Fehler hineingeraten, statt die Richtigkeit der göttlichen Weltordnung, ohne sie zu verstehen, gläubig hinzunehmen, sich in unnötige Künste zu verlieren.

auf dem Wege jener Bestimmung beigezelt hat, in besonderem Maße einen Charakter aufweist, der dieser Bestimmung entgegengesetzt ist, legt die Frage nahe, ob nicht der göttlichen Schöpferhand eigentlich ihr ganzes Werk, soweit es die Menschheit betrifft, mißraten sei. Eine solche Aussage würde der Ehre Gottes widersprechen; und Koh. ist ferne davon, sie aufzustellen; aber es liegt doch für ihn ein Rätsel vor, nach dessen Lösung er verlangt. Er selbst ist augenscheinlich außerstande, dieselbe zu finden; und nach Hilfe ausschauend, ruft er: Wer ist hier weise? und wer versteht die Lösung des Rätsels?

Es liegt hinter dieser Frage ein Schrei nach Erlösung verborgen; und wir wissen, wer die Erlösung und damit auch die Lösung der für Koh. unlösbaren Weisheitsfrage gebracht hat.

Die ganze mühevolle Untersuchung, zu der sich Koh. in V. 25 angeschickt hat, endet nun zwar durch die Frage von 8, 1a im Dunkel. Dennoch ist die Mühe für den Forscher nicht ganz umsonst gewesen. Hat er auch das Ziel, das er wünschte, nicht erreicht, so hat er doch einen klaren Begriff davon gewonnen, worin eigentlich, wie er sich in V. 25 ausdrückte, die Bosheit der Torheit und die Verfehlung der Tollheit, die unter den Menschen herrschen, besteht. Es ist die Abweichung von der göttlich geordneten Bestimmung des Menschen, wonach er sich gerade und einfältig an Gottes Wege zu halten hat. Damit hat Koh. auch für seine intellektuelle Forschertätigkeit einen genügenden Ruhepunkt gefunden. Er weiß, daß er von ziellosen Grübeleien ablassen und sich in einfältigem Glauben nach den bekannten göttlichen Geboten richten muß. Danach bestimmt sich nun auch zum großen Teil der Inhalt des folgenden Abschnittes.

8. Abschnitt. 8, 1b—9, 10: Der Weise, der sich gehorsam und einfältig in Gottes Wege schickt, gewinnt allen Umständen des Lebens die gute Seite ab und wird dabei fröhlich.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist mit dem des sechsten (6, 8. 10 bis 7, 22) verwandt, bildet aber dazu einen Fortschritt. Dort wurde gezeigt, wie der Weise, auch wenn er schwere Lebenswege geführt wird und Kummer und Not durchmachen muß, sich willig in Gottes Ratschluß ergibt und dabei in der Weisheit Trost und Schutz findet. Auch hier werden die schweren Übel, die das Menschenleben bedrücken, erwähnt und besprochen, doch mit erweitertem Gesichtskreis. Es wird weniger von dem individuellen Schicksal eines schwer geprüften Weisen gesprochen, als von den großen allgemeinen Übeln. Und der Trost, den der Weise dabei findet, ist nicht mehr bloß wie dort der der stillen Ergebung in Gottes Willen; sondern es wird gezeigt, wie der Weise bei alledem noch fröhlich werden und fröhlich bleiben kann.

In V. 8, 1b ist der Text zweifelhaft. Auffallend ist die Schreibung ישנא statt ישנה. Auch das אני am Anfang von V. 2 ist schwer zu erklären. Ich schlage vor, אני in V. 1 hinüberzunehmen und statt ישנא אני zu lesen ישנאני.

„Die Weisheit des Menschen erleuchtet sein Angesicht, und die Härte seines Angesichts wird friedlich.“ Der Satz steht gleichsam thematisch voran.

In 7, 23 f. war ausgesprochen, daß es dem Menschen versagt ist, eine Weisheit zu finden, durch welche die tiefsten Lebensfragen gelöst werden. Und durch die eindringliche Forschung 7, 25—29 war Koh. zu dem Resultat gekommen, daß der Grundfehler des Menschen eben darin besteht, daß er eine falsche Klugheit sucht. Der einzig richtige Weg ist die Einfalt, die kindlich hinnimmt, was Gott gibt, und sich ohne egoistische Hintergedanken von ihm leiten läßt. Dadurch gewinnt der Mensch eine durchhaltende, nie versagende Fröhlichkeit, die sich auch als Freundlichkeit und Milde auf seinem Angesicht ausprägt.

Indem der Weise ein יֵשׁוּר im Sinne von 7, 29 wird oder zu werden sucht, stellt er sich rückhaltlos auf den Boden der göttlichen Gebote und vertraut der Gerechtigkeit Gottes, die für alle Ungerechtigkeit, die etwa der Fromme zufolge seiner Geradheit erleiden muß, den sicheren Ausgleich schafft. Es kommen demgemäß im folgenden die starken Ausdrücke, wodurch Koh. die unbedingte Empfehlung der göttlichen Gebote (im Sinne Israels) als der einzig sicheren Lebensbahn und seinen zuversichtlichen Vergeltungsglauben ausspricht. Es werden dabei eine Anzahl böser, zum Teil äußerst mißlicher Verhältnisse berührt und gezeigt, wie sich der Weise darin zurechtfindet und in dem ganzen menschlichen Elend seine frohe Zuversicht bewahrt.

a. 8, 2—8: Der Weise lehrt, sich in die peinlichen Verhältnisse des Lebens mit Gottesfurcht und Gehorsam zu schicken; denn er weiß: Wer das Gebot hält, wird gut fahren.

Das gilt erstens in bezug auf die Stellung zur Obrigkeit (V. 2—4). Es ist nicht ratsam, sich wider den König aufzulehnen.

V. 2: „Gib acht auf das, was der König sagt, schon um des heiligen Eides willen.“ (אֱמִן am Anfang ist zu streichen, siehe oben.)

Es war die Diadochenzeit, in welcher Koh. seine Lehren gab. Und diese war für das jüdische Volk, was die obrigkeitlichen Verhältnisse betrifft, zum Teil sehr böse. Koh. selbst hat sie in 5, 7 f. deutlich charakterisiert und dabei es doch ausgesprochen, daß auch eine solche „Obrigkeit“ noch besser sei als gar keine. Hier nun dringt er mit allem Nachdruck darauf, daß man sich der königlichen Gewalt auch aus religiösen Gründen unterziehe. Eine Auflehnung dagegen wäre völlig aussichtslos und hieße wider Gott streiten.

In V. 3 ist statt אֵל תְּבַהֵל zu lesen: בְּיָדָהּ אֵל, d. h. „Schrecken Gottes geht von seinem Angesicht aus“. Vgl. Spr. 16, 14. 19, 12. 20, 2.

Zweitens aber ist es überhaupt bei der drückenden Abhängigkeit des Menschen von Verhältnissen, die nicht in seiner Gewalt stehen, das einzig Richtige, sich an das göttliche Gebot zu halten, dabei zum Handeln die richtige Zeit abzuwarten und die richtige Art und Weise (משפט) sich zeigen zu lassen (V. 5—8). Das vermag nur der Weise, der sich aufmerksam unter die göttliche Leitung stellt.

In V. 8 kann *אין משלחה במלחמה* nicht richtig sein. Denn „eine Entlassung im Kriege“ ist wohl zu allen Zeiten vorgekommen. Es ist besser zu lesen: *ואין מלחשה במלחמה* „im Kriege gibt es kein (schützendes) Zaubermittel“. Es ist von einer Reihe unentrinnbarer Verhältnisse die Rede. Dazu gehört auch das Todesgeschick, das im Kriege auf den Menschen warten kann; da hilft kein Amulett dagegen.

b. 8, 9—15: Bei den erbärmlichen Zuständen menschlicher Herrschaft auf Erden, wo die Ungerechtigkeit triumphiert, bleibt der Weise fest in dem Bewußtsein, daß die Gerechtigkeit Gottes sich unfehlbar durchsetzt, und behält daher seinen frohen Lebensmut.

V. 9: Koh. deutet an, daß, wo Menschen über Menschen herrschen, es bei der allgemeinen Bosheit derselben (vgl. 9, 3) nicht anders als sehr böse aussehen kann. „Die Zeit, da Menschen über Menschen herrschen, ihnen zum Unglück.“ Der Ausdruck, den Koh. hier braucht, zusammengehalten mit 3, 1 ff. (Alles hat seine Zeit), läßt darauf schließen, daß es einmal eine Zeit gibt, da diese verhängnisvolle Herrschaft der Menschen aufhört und Gott allein herrscht: Andeutung der messianischen Zeit.

Daß es aber nicht nur in der weltlichen (heidnischen) Herrschaft, sondern auch in der geistlichen Leitung Israels allzu menschlich zugeht, ist durch V. 10 f. angedeutet.

קברים kann nicht richtig sein. Es kann nicht als ein besonderes Glück der Gottlosen bezeichnet werden, daß sie begraben werden. Es ist vermutlich zu lesen: *קָרְבִּים וְבָאֵר* = sie nahen herzu und gehen ein, scil. in den heiligen Ort, was aus dem Folgenden zu ergänzen ist.

Koh. will beschreiben, wie auch am hl. Ort, zu Jerusalem, eine bedenkliche Ordnung herrsche. Da sind notorisch Gottlose, die nahen sich ungescheut herzu und haben ungehinderten Zutritt ins Heiligtum, in die gottesdienstliche Volksgemeinde (vgl. 4, 17), vielleicht sogar zum Priesteramt, in die inneren Örter des Heiligtums, wo sie nach göttlichem Recht gar nicht hingehören; und dagegen müssen fromme Menschen, die recht tun, (notgedrungen) vom heiligen Orte wegziehen. Sie werden aus der Volksgemeinde ausgeschieden, vielleicht gerade durch die geistlichen Organe weggedrängt, und werden in der heiligen Stadt vergessen. Oder *וַיִּתְּכֶהוּ* „sie werden verleugnet“? Man will nichts von ihnen wissen.

All dieser Mangel an Zucht in weltlicher und geistlicher Ordnung hat zur Folge, daß das Böse sich ungeschehrt breit macht, V. 11—14.

V. 11 ist wohl zu lesen: מִעֲשֵׂה הָרָעָה „weil das Urteil an dem, welcher Böses tut, nicht alsbald vollstreckt wird“. Vgl. Esr. 7, 26 דִּינָהּ מִתְעַבֵּר מִנָּה „das Urteil wird vollzogen werden an ihm“.

V. 12 ist vielleicht statt מֵאָתַת zu lesen: מֵאָת „zu Hunderten von Malen“.

V. 13. Statt וְלֹא ist zu lesen: וְלֵא (= וְלֵי). „Und gut wird es dem Gottlosen nicht gehen, und ob er auch wie einen (langgestreckten, vgl. Jer. 6, 4) Schatten seine Tage erstrecken könnte, weil er sich nicht vor Gott fürchtet.“ Auch trotz langem Leben wird er der gerechten Hand Gottes nicht entrinnen.

c. 8, 16—9, 1: Trotzdem der Weise in seiner Forscherarbeit erkennen muß, daß er das ganze Walten Gottes nicht durchschaut, kann er doch von ihr nicht lassen; denn seine Neigung ist in Gottes Hand.

Als ein Beispiel dafür, daß mit dem Genuß und der Freude dieses irdischen Lebens sich gemäß göttlicher Ordnung stets Mühsal und Plage verbindet (V. 15), führt Koh. sich selber an:

16. Gleich wie ich selbst mein Herz darauf richtete, Weisheit zu erkennen und mich mit der Mühsal zu befassen, welche auf Erden geschieht, — denn weder bei Tag noch bei Nacht bekommt man Schlaf in die Augen, — 17. (obschon) ich von dem ganzen Werke Gottes sah, daß der Mensch nicht imstande ist, das Werk zu finden, das unter der Sonne geschieht. Denn (בְּשֵׁל) obschon der Mensch sich bemüht, es zu suchen, so kann er es doch nicht finden; und auch wenn der Weise es zu erkennen meint, kann er es doch nicht finden. 8, 1. Denn alles das hatte ich wohl bedacht, und (zwar) so, daß ich alles das (genau) studierte. Denn (אֲשֶׁר) die Gerechten und Weisen und ihre Werke sind in Gottes Hand; weder zu lieben noch zu hassen versteht der Mensch (aus sich); alles ist ihnen vorherbestimmt (הַכֵּל לִפְנֵיהֶם).

Koh. widmete sich zufolge unwiderstehlicher innerer Neigung dem Weisheitsstreben. Darin fand er seine Freude, seinen höchsten Lebensgenuß. Und er hielt daran fest, obschon ihm dieses Streben Mühsal und Plage genug brachte, so daß es wohl auch für seine Forschungsarbeit galt, daß weder bei Tag noch bei Nacht Schlaf in seine Augen kam, und obschon er einsah, daß man es dabei nie zu einem fertigen, völlig befriedigenden Resultat bringen werde; denn die Neigung, die ihn dazu trieb, ist ihm von höherer Hand eingepflanzt: die Gerechten und die Weisen und ihre Werke stehen in Gottes Hand usw.

d. 9, 2—10: Obschon der Fromme hienieden kein besseres Schicksal zu erwarten hat als der Gottlose und allen der gleiche unentrinnbare Tod droht, ermahnt der Weise, mit frohem Vertrauen zu genießen, was Gott gibt, und rüstig zu schaffen, was die Kraft erlaubt.

V. 3a: „Das ist schlimm bei allem, was getan wird unter der Sonne, daß ein Geschick sie alle trifft.“ Wir wissen aus 3, 18, warum Gott dieses Übel über das Menschengeschlecht verhängt hat; es geschieht, um die Menschen auf die Probe zu stellen, ob sie trotz der scheinbaren Nutzlosigkeit eines frommen Wandels, da es dem Gerechten so schlecht geht wie dem Gottlosen, am Gottvertrauen festhalten oder nicht.

Leider bestehen die Menschen im allgemeinen diese Probe schlecht: „und dabei ist das Herz der Menschenkinder voll Bosheit, und Tollheit ist in ihren Herzen, solange sie leben; und danach geht's zu den Toten“ (3b). Die Bosheit und Tollheit, mit der die Menschen ihr Leben ausfüllen, besteht, wie Koh. bisher zur Genüge gezeigt hat, darin, daß sie ihre egoistischen Zwecke verfolgen und sich um Gott nicht kümmern. Wären sie klug, so würden sie die Lebenszeit mit einem anderen Inhalt ausfüllen, d. h. mit dem, was Gott gefällt.

Betr. אחריו (= hernach) V. 3 vgl. zu 3, 22.

Das Leben, das Gott uns gibt, ist ein höchst kostbares Gut, das köstlichste von allen (ein lebendiger Hund ist besser als ein toter Löwe); und es geht unwiederbringlich dahin.

Wäre in V. 4 die Lesart יבחר richtig, so müßte man wohl übersetzen: (Was) jeden (betrifft), den der Gott aller Lebendigen (אֵל כָּל הַחַיִּים) erwählt, da ist Hoffnung usw. Doch scheint die Lesart יחבר (wer immer zugesellt wird zu allen Lebendigen) den Vorzug zu verdienen.

Das, was der Lebendige vor den Toten voraus hat, ist Hoffnung (בְּתוֹק). Solange der Mensch lebt, hat er Aussicht, daß Gott ihm irgendeine Güte zuwendet, und daß sich ihm selbst, in Wechselwirkung damit, Gelegenheit bietet zu irgendeiner weisheitsvollen Tätigkeit. Vgl. V. 7—10. Läßt er das Leben, statt es mit solchem Inhalt auszufüllen bzw. ausfüllen zu lassen, unbenützt dahingehen, so ist es für immer verloren.

Der Lohn (Gewinn) derjenigen, die ihren Lebenszweck in der Welt suchen, ist naturgemäß mit dem Tode dahin. Ihr Andenken wird vergessen. Sie haben in Ewigkeit keinen Teil mehr an dem, was unter der Sonne geschieht, (und darüber hinaus haben sie nichts), V. 5 f.

Daß das Todesgeschick auch den Gerechten und Weisen in all seiner Schärfe trifft, wird deutlich genug ausgesprochen V. 10b, wobei es für Koh. selbstverständlich ist, daß, wenn Gott einem Menschen in diesem Leben seine Gnade zuwendet, seine Hoffnung (בטחון V. 4) mit dem Tode nicht zu Ende ist. Nur lehnt der Verfasser alle genaueren Mitteilungen über den Inhalt dieser Hoffnung ab. Es ist dem Menschen versagt, irgend etwas zu wissen über das, was hernach kommen wird (3, 22 usw.). Es muß ihm genügen, sich mit vollem Vertrauen der göttlichen Schickung hinzugeben.

9. Abschnitt. 9, 11—10, 20: Allerlei von des Weisen Stille und des Toren Lärm.

Von 9, 11—10, 20 werden von Koh. verschiedene Seiten des menschlichen Lebens in bunter Reihenfolge behandelt. Als einheitlicher Gesichtspunkt, in dem das verschiedene Einzelne sich zusammenfassen läßt, hebt sich das heraus, daß der Weise sich eines stillen Verhaltens und einer eben solchen wohlüberlegten Tätigkeit befleißigt, im Gegensatz zu dem lauten, unüberlegten und ausgelassenen Wesen des Toren.

a. 9, 11 f.: Der Erfolg unseres Lebenswerkes hängt nicht von der eigenen Tüchtigkeit ab. Der Mensch ist für sein Lebenswerk und Lebensende abhängig von einer Macht, die außer ihm liegt.

Was Koh. hier ausführt, dient zur völligen Demütigung des Menschen in bezug auf sein eigenes Können und zum Stillewerden. Der Mensch soll wissen, daß es nicht auf sein Rennen und Laufen, nicht auf seinen Verstand und seine Weisheit ankommt, um Erfolg zu haben. Auch steht er in bezug auf sein Lebensende nicht besser da als die geringsten Kreaturen, Fische und Vögel, die unversehens weggerafft werden. Vgl. 3, 18: Sie sind wie das Vieh.

b. 9, 13—17: Weisheit ohne Geld gilt bei der Welt nichts. Sie hat ihr Wesen dafür um so segensreicher in der Stille.

V. 13: „Auch das habe ich gesehen als Weisheit unter der Sonne, und groß war sie für mich.“ In diesem Satz wohnt eine tiefe Ironie. Denn die große Weisheit, die zunächst als Quintessenz aus der folgenden Erzählung hervorgeht, ist diese: Geld regiert die Welt. Ist einer noch so weise und dabei arm, so gilt er nichts. Die Ratsschläge, die er geben könnte, mögen noch so heilsam, ja unentbehr-

lich sein, sie werden nicht einmal angehört, geschweige denn angenommen. Es ist damit eine Wahrheit ausgesprochen, von der auch in den Proverbien öfter geredet wird (14, 20. 19, 4. 7 usw.), daß nur der Reiche in der Welt etwas gilt, der Arme nichts.

Koh. erzählt von einer kleinen Stadt, mit wenig Leuten, gegen die ein gewaltiger König heranzieht und sie belagert. Die Bürgerschaft hätte alle Ursache, ihre ganze Kraft zusammenzunehmen und jedes nützliche Talent, das sich in ihrer Mitte findet, heranzuziehen, um die Verteidigung mit Erfolg durchzuführen. In der Tat hatte sie auch einen Mann unter sich, der zufolge seiner Weisheit von großem Nutzen sein konnte. V. 15 f.: „Und es fand sich in ihr ein armer, aber weiser Mann; und dieser hätte die Stadt retten können (so ist wohl zu übersetzen, im *modus irrealis*) durch seine Weisheit; aber kein Mensch gedachte an diesen armen Mann. Da sprach ich: Weisheit ist zwar besser als Stärke; aber die Weisheit des Armen ist verachtet, und auf seine Worte hört man nicht.“ So hat die Bürgerschaft die einzige Hilfe, die ihr in der Not zu Gebote stand, verschmäht; der Hochmut ließ es ihnen nicht zu, von dem armen Mitbürger Rat und Hilfe zu nehmen. Vgl. Act. 27, 9 ff.

Man wird sich begreiflicherweise in der bekannten Geschichte jener Zeiten vergeblich nach einem Berichte umsehen, worin wir Näheres über den hier erzählten Vorgang erführen. Die rettende Tat, die der Arme seiner Vaterstadt hätte erweisen können, ist um der geschilderten Umstände willen nicht zur Wirklichkeit geworden. Es blieb der Welt verborgen, welches Heil hier verscherzt wurde. Es scheint, daß nur Koh. und wenige seinesgleichen von der Sache wußten. Ich möchte überhaupt vermuten, daß der arme Weise, von dem hier die Rede ist, dem Verfasser unseres Buches (nennen wir ihn selbst auch Koheleth) sehr nahestand, ja daß er selbst der Mann war, der diese bittere Erfahrung machen mußte.

Es mag sich um ein Ereignis der jüdischen Geschichte (eine Belagerung Jerusalems?) in der Diadochenzeit handeln. Koh., der die Belagerung auf seiten der Verteidiger mitmachte, war sich bewußt, ein Rettungsmittel für die Stadt zu haben, das ihm die Weisheit eingab; er suchte dasselbe auch an den Mann zu bringen und sich für seinen Rat Gehör zu verschaffen. Aber vergebens. Mit hochmütiger Verachtung ging man darüber hinweg, so daß das Schicksal der Stadt seinen Weg nahm. So hätte es seinen besonderen Grund, wenn Koh. V. 13 hervorhebt, daß die Lehre, die er aus diesem Vorgang ziehen mußte, für seine eigene Person von großer Wichtigkeit war:

Auch das habe ich gesehen als Weisheit unter der Sonne, und groß war sie für mich.

Was zog nun Koh. aus diesem Erlebnis für einen praktischen Schluß? Wir kennen unsern Verfasser zur Genüge, daß er nicht folgerte: So möchte ich nun reich werden, damit ich bei der Welt etwas gelte. Denn die Erfolge, die er auf diesem Wege gewinnen konnte, waren in seinen Augen lauter הבל, nichtige Eitelkeit. Der richtige Schluß ist vielmehr der: So tut der Weise, wenn er arm ist, gut, sich der Erwartung eines Erfolges vor der großen Welt von vornherein zu entschlagen und sich auf den Kreis derer zu konzentrieren, die als wahre Jünger der Weisheit gerne in der Stille das Wort der Lehre hören.

V. 17 erfordert, wie mir scheint, eine Korrektur. Wenn es dort heißt: „Die Worte der Weisen, in Ruhe vernommen, sind besser als das Geschrei eines Herrschers unter den Toren“, — so ist die zweite Vershälfte nicht wohl verständlich. Soll damit auf den V. 14 erwähnten König angespielt sein? Doch steht dort nichts davon, daß sein Heer aus besonders törichten Leuten bestand, und daß der Herrscher unter ihnen durch außerordentliches Geschrei sich bemerkbar machte. Besser ist es, statt מזעקת zu lesen: משחקת oder ähnlich: „Die Worte der Weisen, in Ruhe vernommen, sind besser als die Scherze eines (witzigen) Spruchredners unter den Toren.“ Der heilige Ernst eines Lehrers, der einem still horchenden Kreis von Jüngern echte Weisheit vorträgt, hat mehr Wert als der frivole Geist eines Witzboldes, der unter dem schallenden Gelächter einer Schar von Toren den Beifall der Welt findet. Vgl. 7, 5 f.

c. 9, 18—10, 1: Die Weisheit ist das kostbarste aller Güter; sie erfordert aber höchste Sorgfalt, um nicht verloren zu gehen.

In V. 18 muß der Text verbessert werden. Die Worte, wie sie dastehen, besagen: „Weisheit ist besser als Kriegsgerät (vgl. 16a: Weisheit ist besser als Stärke); aber ein einziger Sünder verderbt viel Gutes.“ Es ist schwer, einen befriedigenden Zusammenhang der beiden Vershälften aufzufinden. Es ist besser zu lesen: טובה חכמה מכל יקר וחטא אחד רג' „Weisheit ist besser als alle Kostbarkeit; aber ein einziger Fehler verderbt viel Gutes.“ (Auch Peschitta hat hier חטאיתא חדא = ein einziger Fehler, statt: ein einziger Sünder.) Hier ist der Zusammenhang klar: Die Weisheit ist zwar ein Gut von höchster Kostbarkeit; sie leidet aber keine Beimengung von sündlicher Torheit; eine Reihe bester Eigenschaften werden durch einen scheinbar kleinen Fehler wertlos gemacht.

Der gleiche Gedanke wird in 10, 1 durch ein Gleichnis verdeutlicht: Giftige Fliegen versetzen das Öl des Salbenbereiters in stinkende Gärung; so wiegt auch ein wenig Torheit schwerer als eine Menge Weisheit.

Das מ vor כבוד ist zu streichen. Also: יקר מחכמה כבוד „schwerer als eine Menge Weisheit“. Wie einige giftige Fliegen eine kostbare Masse ver-

derben, so hat auch ein wenig Torheit unter Umständen schwerwiegende Folgen und richtet alles Gute, das sonst da wäre, zugrunde.

d. 10, 2—4: Der Weise verhält sich gerne still; aber der Tor ruft überall seine Narrheit aus.

V. 2: Das Herz des Weisen ist zu seiner Rechten usw. Was damit gemeint ist, ergibt sich aus dem Zusammenhang: Der Tor ist voll innerer Unruhe, die sich in seinem ganzen Wesen, namentlich in vorlauten Worten äußert. Der Weise aber ist voll ruhigen Gottvertrauens; und durch gelassenes Aushalten gelingt es ihm oft, auch in schwierigen Situationen gut durchzukommen (V. 4).

In V. 3 ist statt חֹסֶר zu lesen: סִרְיָה. „Und auch auf dem Wege, da der Tor wandelt, hängt ihm das Herz (zum Maul) heraus, so daß er zu jedermann sagt, wie er ein Tor ist.“ Die unruhige Herzensbeschaffenheit des Toren zeigt sich immer und überall. Er kann nicht stille sein. Vgl. 4, 17: Die Toren sind nicht imstande, einen Augenblick das Maul zu halten (siehe oben zu der Stelle). Nicht bloß innerhalb seiner vier Wände, sondern, wo er geht und steht, auch auf der Straße, hängt ihm das Herz heraus. Er bringt es nicht fertig, an den Leuten vorbeizugehen, ohne durch irgendwelche unangebrachte Äußerungen kundzutun, wes Geistes Kind er ist. So ist auch hier der gleiche Gegensatz angedeutet, der dem ganzen Abschnitt zugrunde liegt: Der Weise ist gerne still, der Tor aber überall unruhig und vorlaut.

e. 10, 5—7: Ein mißlicher Zustand im Staatswesen.

Koh. hatte in V. 4 auf die Launenhaftigkeit der Herrscher dieser Welt aufmerksam gemacht, gegen deren ungerechtfertigte Zornesausbrüche man die größte Gelassenheit in Anwendung bringen müsse. Er behandelt hier ein ähnliches Thema.

V. 5: כְּשִׁנְיָה, das כ dient zur starken Hervorhebung: ein Übel so groß wie das! Es gibt doch kaum ein größeres Übel, als ein Versehen, das von einem Herrscher ausgeht. Es hat viel schwerere Folgen als der Fehltritt eines gewöhnlichen Menschen.

Ein Versehen eines Gewaltigen, das häufig vorkommt, ist das, daß durch seine Laune an hohe verantwortungsvolle Stellen die unrechten Leute berufen werden (V. 6 f.).

Dabei scheint der vorliegende Wortlaut zweifelhaft zu sein. וְכַשִּׁירִים bildet keinen guten Gegensatz zu סֹכֵל. Daher vermutete Houbigant וְכַשִּׁירִים (tüchtige Leute). Es ließe sich auch vorschlagen עַד יִשְׁרִים d. h. „während redliche Leute in der Niedrigkeit sitzen bleiben“.

Die unverständigen Anwandlungen von Herrschern, wie sie hier angedeutet sind, können besonders dann vorkommen, wenn, wie V. 16 gesagt ist, des Landes König ein ungezogenes Kind ist. Einen Rat, wie man in solchen Verhältnissen sich benehmen soll, spricht Koh. nicht aus. Es ist aber selbstverständlich, daß auch hiefür die in V. 4 angedeutete Regel gilt: Gelassenheit bewahren und die Sache Gott befehlen.

f. 10, 8f.: Ein Rat zu kluger Zurückhaltung: Es ist nicht gut, sich in Dinge zu mischen, die einen nichts angehen, oder deren Bewältigung von vornherein aussichtslos ist.

„Wer (unberufenerweise) eine Grube gräbt, fällt darein, und wer eine Mauer einreißt, den wird eine Schlange beißen usw.“ Der Rat, der hier gegeben wird, ist in verschiedenen Lebensgebieten brauchbar. Doch läßt der Zusammenhang vermuten, daß der Verfasser auch hier vor allem das staatliche Gebiet im Auge hat. Er warnt vor der Versuchung zu ungerufenem Eingreifen bei politischen Übelständen, wie sie im Vorhergehenden erwähnt sind. Es gibt einen voreiligen Reformationsdrang; man glaubt sich zum Weltverbesserer bestimmt, will gewisse Übel bei der Wurzel packen und, statt der Welt zu helfen, schadet man nur sich selbst. Auch hier gilt es, die rechte Zeit abzuwarten.

g. 10, 10—15: Mit den mangelhaften Verhältnissen dieser Welt sucht sich der Weise geschickt und geduldig abzufinden; der Tor aber regt sich auf und schwatzt zu seinem Verderben je länger je toller.

V. 10, wie er vorliegt, gibt nur mit Mühe einen befriedigenden Sinn. Es erscheint auch unsicher, ob פנים die Schneide des Eisens und קלקל das Wetzzen bedeuten kann. Ich schlage vor zu lesen: אִם קָהָה הַבְּרוֹזֶל הָאֲוִיִּל יִנִּיף מִן־לִקְלוֹ „Wenn das Eisen stumpf geworden ist, so schwingt es der Tor und fuchtelte und strengt sich gewaltig an; der Vorteil des geschickten Mannes aber ist die Weisheit.“

אֲוִיִּל, sonst bei Koh. nicht üblich, stammt aus der Sprache der Proverbien.

V. 11: Eine Spottrede auf die Maulfertigen (בעל לשון). Wenn die Schlange unbeschworen beißt (und das kann immer passieren), so hat der Maulheld, der behauptet, mit bloßem Worte Schlangen bändigen zu können, keinen Vorteil. Der Satz wendet sich gegen die, welche mit ihrem Mundwerk meinen die Welt und den Weltlauf in Ordnung bringen zu können, sogar das Schicksal zu meistern. Von den Vielschwätzern handelt auch das Folgende (V. 12—14): Der Weise, wenn er reden muß, tut es mit ruhiger Anmut; der Tor aber ereifert sich, wird je länger je toller und maß sich mit seinem endlosen Geschwätz ein Urteil über Dinge an, die weit über seinen Horizont gehen. Verwandte Gedankengänge fanden sich schon öfter, vgl. 5, 1f. 6, 10—12. 7, 9—14. 8, 7, wo Koh. sich wie hier gegen die Maulphilosophen, die Schicksalstadler und Kritiker der göttlichen Weltordnung wendet. — V. 12 ist ein Spruch im Tone der Proverbien, z. B. Prov. 10, 32. Betr. מאחריו V. 14 siehe zu 3, 22.

V. 15 bildet zu der Unterweisung V. 10 ff. einen allgemeinen Abschluß. Der Vers bedarf allerdings einer Textverbesserung. Schon die ersten Worte היגעני כסילים sind kaum richtig. Erstens paßt der Plural nicht zum folgenden Singular. Und statt היגעני sollte das Masc. ייגענו erwartet werden. Vielleicht ist zu lesen עמל הכסיל יתם „die Mühsal des Toren

ermüdet ihn vollständig“. **וַיִּגְעֻנוּ** und **וַיָּחֵם** sind zwei asyndetisch koordinierte Verba, die sich zu einem Begriff ergänzen: eine vollständige Ermüdung herbeiführen. Vgl. V. 1: **יִבְאִישׁ יִבִּיעַ** „eine stinkende Gärung hervorbringen“.

Auch die zweite Vershälfte ist so, wie sie dasteht, kaum verständlich: Der Tor ermüdet sich, „weil er nicht versteht, in die Stadt zu gehen“. Was soll das bedeuten? Vielleicht ist statt **אֶל עִיר** zu lesen **אֶל עֵין**: weil er nicht versteht, zur Quelle zu gehen. Welches ist die Quelle, die der Tor nicht aufzufinden vermag, die aber den Weisen, wenn er ermatten will, stärkt und gleichsam neu verjüngt? Es ist, was der Verfasser unseres Buches immer wieder sagt: Der Weise versteht es, bei aller Mühsal, die auch ihm nicht erspart ist, auf harmlose Weise die Freuden zu genießen, die ihm Gott in diesem irdischen Leben an den Weg legt. Die Quelle, die ihn erquickt, ist also die Güte Gottes. Der Tor versteht es nicht, zu dieser Quelle zu gehen. Entweder macht er es, wie der Geizhals, der in der Gier nach Geld und Gut sich alle Freude versagt (vgl. 5, 12—19), oder er ergibt sich einem unersättlichen, gierigen Genußleben (5, 11. 6, 3 ff. und, was hier folgt, 10, 16 ff.), wodurch ihm die Genuß des Lebens zum Verderben statt zur Erquickung gereichen. Der Grund, warum der Weise versteht, zur Quelle zu gehen, der Tor nicht, ist bei jenem die auf Gottes Winke gestimmte Ruhe des Herzens, beim Toren die stetige Unruhe.

h. 10, 16—20: Nochmals von schlechter Regierung und des Weisen Verhalten ihr gegenüber: Durch Saus und Braus sinkt alles hin; aber der Weise verhält sich still.

V. 16: **נַעַר** bezieht sich nicht bloß auf das Alter, sondern noch mehr auf den Charakter des Königs (Gegensatz **בֶּן חָרִים** V. 17): kindisch, charakterlos, unselbständig.

V. 17: **בְּנֹבְרָה** in Mannhaftigkeit, Manneswürde (von **גֶּבֶר** = Mann), im Gegensatz zu dem knabenhaften Treiben der Schwelger.

V. 18 bezieht sich auf die Verlotterung des Staatsgebäudes zufolge der Schwelgerei und Untätigkeit der Regenten.

עֲצֻלָּהֶם (Dual von **עָצַל**, zwei faule Hände?) ist eine kaum begreifliche Form. Ich schlage vor **בְּעֲצָלָה יָמָה יִמָּךְ הַמִּקְרָה** „durch Trägheit wankt, senkt sich das Gebälk“. Zu den zwei verbundenen Imperfekta vgl. **יִבְאִישׁ יִבִּיעַ** 10, 1 und oben zu V. 15.

V. 19 schildert nochmals das schwelgerische Treiben der Herrscher und ihres Anhangs.

V. 20: Der Weise aber weiß, was er zu tun hat: stille abzuwarten, bis seine Zeit da ist.

10. Abschnitt. 11, 1—12, 8: Aufmunterung zu reger Tätigkeit und weiser Lebensfreude.

a. 11, 1—8: Übe dich in reger, froher Tätigkeit.

Bei der Ungewißheit der zukünftigen Ereignisse und Schicksale soll der Mensch doch getrost und froh ans Werk gehen. Gott kann ihm dies oder jenes geraten lassen. Die Tätigkeit des Weisen gleicht einer Aussaat, die ihre Ernte bringt.

V. 1: Sende dein Brot auf die Wasserfläche, d. h. vertraue deinen Besitz getrost dem ungewissen Schicksal an und wage etwas damit. Wuchere mit deinem Pfund. Etwas Gutes kommt bei froher Gott vertrauender Tätigkeit immer heraus; und wenn's auch lange währt, reift ihr doch einmal eine Frucht.

V. 2: Insbesondere übe Wohltätigkeit. Es können Zeitverhältnisse eintreten, die du jetzt nicht ahnst, in denen eine Wohltat, die du tust, zu dir zurückkehrt.

V. 8 Schluß: Alles, was kommt, ist Nichtigkeit. Der jetzige, rasch entschwindende Zeitpunkt ist die einzige sichere Gelegenheit, etwas Gutes von ewigem Werte aus Gottes Hand zu empfangen und in seinem Dienste zu vollbringen. Die Gegenwart muß genutzt werden. Das Warten auf die Zukunft bietet nichts Besseres.

b. 11, 9—12, 8: Aufmunterung zu weiser Lebensfreude, speziell an die Jugend.

Man soll sich in der Jugend recht freuen, doch in Weisheit, an Gottes Gericht gedenkend. Alter und Tod kommt zeitig genug.

11, 10: השחרית, vielleicht besser השחרית die Morgenstunde (im Neuhebr. gebräuchlich, vgl. griech. ἡ ἑωθινή).

10, 3—5: Wir finden hier eine anschauliche Beschreibung der Dienerschar, die dem Geiste zu Gebote steht, wie einem Herrscher, nun aber im Alter allmählich versagt.

V. 4: Für יקום ist vielleicht zu lesen ימק: die Stimme der Mühle wird leise und „schwindet dahin“, bis sie nur noch dem Pfeifen eines Vögeleins gleicht.

V. 5: יסתכל (sich belasten?) ist unverständlich. Es ist vielleicht zu lesen יסתכל: wenn die Heuschrecke sich verwandelt (aus dem Zustande der Larve in den voll entwickelten Zustand).

Die drei hier vereinigten Bilder aus dem Naturleben scheinen, indem sie den Prozeß des Alterns beschreiben, zugleich eine Hoffnung anzudeuten, die auf die Ewigkeit weist. Der blühende Mandelbaum verheißt eine künftige Frucht, die Verwandlung des Insekts einen nachfolgenden Zustand der Vollendung; die aufbrechende Kaper bietet ein Samenkorn künftigen Lebens.

11. Abschnitt. 12, 9—14. Epilog: Die Lehre der Weisen ist von ihnen sorgfältig erwogen und bietet eine unerschütterliche Festigkeit. Sie ist auch leicht faßlich, da sie auf eine einfache Hauptwahrheit hinausgeht.

a. 12, 9—11: Koheleths und anderer Weisen fleißiges und haltbares Lehren.

V. 11 ist schwer verständlich. Statt בעלי אספות möchte ich lesen בצללי „die Worte der Weisen sind wie Stacheln (spitze Pflöcke?) und wie Nägel, die in die Planken der Schiffe eingepflanzt (eingeschlagen) sind, die gegeben (eingetrieben, festgemacht) sind, ohne daß ein einziger zerbrochen werden kann.“

Der Verfasser mag etwa beim Bau von Meerschiffen zugeschaut haben, wie die Holzteile mit starken Eisenpflocken und Nägeln verbunden wurden, die dem Ganzen einen Halt gaben, um auch den Stürmen trotzen zu können. So geben auch die Sprüche der Weisen dem Schiffe des Menschenlebens für die zu bestehenden Stürme eine unüberwindliche Festigkeit.

b. 12, 12—14: Nicht vielerlei ist nötig zu wissen. Nur Eines, aber das recht. Und dies Eine ist die Gottesfurcht. Gottes Gericht wird nicht fehlen.

Das ist die Schlußformel, auf welche das ganze Gedankengebäude Koheleths hinzielt, zusammenstimmend mit dem Anfang der Proverbien (1, 7). Der Zweck, den die schonungslose Predigt von der Eitelkeit aller Dinge durch das ganze Buch hin verfolgt, ist eben der, Furcht vor Gott zu erwecken. Vgl. 3, 14. 4, 17—5, 6. 6, 10. 7, 18. 8, 2. 5, 12 f. 11, 9. 12, 1.

V. 14: על כל נעלם (abgekürzter Konzessivsatz, vgl. oben zu 7, 14) „trotz alles dessen, was (hienieden dem Menschen) verborgen bleibt“. Der Verfasser, oder wer den Epilog gemacht hat, weist zum Schluß nochmals auf den Gedanken hin, der in immer wiederholten Wendungen das ganze Buch durchzieht, daß das Walten Gottes für die menschliche Erkenntnis undurchschaubar ist (3, 11. 21. 7, 14. 23 f. usw.). All die schweren Rätsel, die besprochen wurden, treten damit nochmals vor die Seele; aber allem gegenüber tritt als endgültige Wahrheit, die der Glaube aus innerer Überzeugung festhält, ohne den Grund durchschauen zu können: Gottes Wege sind recht, und sein Gericht wird alles ins Reine bringen.

Anhang: Einige Beziehungen Koheleths zum Neuen Testament.

Matth. 6, 7—9: Wenn ihr betet, sollet ihr nicht unnützes Geschwätz treiben usw.: Koh. 5, 1.

Matth. 23, 23 (Lc. 11, 24): Dieses tun und jenes nicht lassen: Koh. 7, 18.

Joh. 9, 4: Wirken, solange es Tag ist; es kommt die Nacht: Koh. 9, 10. 11, 8.

Rom. 8, 20: Die *παλαιότης*, der das Geschöpf unterworfen ist.

Rom. 9, 16: Es kommt nicht auf jemandes Wollen und Laufen an: Koh. 9, 11.

2. Kor. 5, 1: Das ewige Haus: Koh. 12, 5.

2. Kor. 5, 10: Alles kommt vor das Gericht: Koh. 12, 14.

Phil. 1, 23: Das Sterben ist dem Leben vorzuziehen: Koh. 4, 2 f. 7, 1.

Jak. 1, 19: Koh. 5, 1: Schnell zum Hören, langsam zum Reden. 7, 9: Langsam zum Zorn.

1. Joh. 2, 17: Die Welt vergeht und ihre Lust.

III. Notae aliquae aptae ad antiquas libri Coheleth interpretationes explicandas.

1. Ad interpretationem Graecam (LXX).

Cf. E. Klostermann, De libri Coheleth versione Alexandrina, 1892. A. Dillmann, Über die griech. Übersetzung des Koh., 1892 (Sitzungsberichte der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin). A. H. McNeile, An Introduction to Ecclesiastes, 1904, p. 115 seqq.

- 1, 17. παραβολας, lege παραφοραν = הללות, cf. 2, 12 etc.
- 5, 2. πειρασμου : περισπασμου, cf. 2, 23 etc.
- 6, 8. διοτι, fortasse legendum δια τι, teste Pešitta (למנא).
- 7, 17. σκληρος : οκληρος = כבב cf. v. 25.
25. οκληριαν : הסכלות (onerositas) pro הסכלות?
26. δειμος εις χειρας αυτης : δεσμωσεις χειρες αυτης? (aliter McNeile p. 146).
- 10, 1. σκευασιαν. In hebr. legebatur עבירה vice יביע. Aliter McNeile p. 165.
- 10, 10. εκπεση : יקע?
- 11, 5. οσα ποιησει : ος ποιησει?
6. στοιχησει : στοχασεται (destinatum attingat, prosperum eventum habeat)?
- 12, 11. οι παρα των : οί tamquam articulus, non pronomen rel. (οί) legendum, cum בעל ab interprete nostro semper per voces ó παρὰ . . . reddatur (8, 8 etc.).

2. Ad interpretationem Syriacam (Pešitta).

De ratione quae intercedit inter versionem Pešitta et textum hebraicum etc. libri Coheleth A. Sch. Kamenetzky in Zsch. f. d. alttest. Wissenschaft XXIV (1904) p. 181 sqq. optime et absolute disseruit, ut nihil addere possim nisi aliquas observationes paucas numero, quae sunt hae:

- 2, 2. מהוילל pro מה יצל = מן חסן (quid prodest?) = hebr. מהוילל. (Ita G. Janichs, Animadversiones criticae in versionem Syriacam etc., Lips. 1869).
20. et conversus sum ad deleniendum (למסח), cuius vice in v. 3 lectio variata invenitur ל חסן, vide Kamenetzky) animum meum. In Hebr. legebatur להשיא (ad decipiendum) pro לראש.
- 7, 18. רצא את כלם = רצא מן חסן, lege רצא מן חסן.
- 10, 10. חילים = מלחמה, lege מלחמה.
18. בעצלתים pro חסן, a sequentis חסן exemplo hic intrusum esse videtur. Rectius חסן = desidia?

3. Ad Targum.

Editiones recentiores: Hagiographa chaldaice ed. P. de Lagarde, 1873. Alfred Levy, Das Targum zu Koh, nach südarabischen Handschriften, Breslau 1905.

- 1, 5. תהומא, lege תהומא (mendum typographi apud Levy).
- 12 (linea 39). פלחי, lege פלחי (mendum typographi apud Levy).
- 2, 5. גנה שקין : שִׁקְיָן horti irrigati.
6. לאסקא : לאסקאה discevi inter potum aquarum etc. (ita Lagarde) ad calefaciendum.
7. ונוכראין : ונוכראו (Lag.).
- 3, 11 (26). ומבני, fortasse „et propter filios (i. e. homines, milites) praesidiorum“.
- (31). עולי, fortasse עָלִי „et desierunt introeuntes peregrinationum“ (id est ii qui ad festa celebranda Jerusalem intraverunt). Cf. quae de his praesidiis Targumim ad Ruth 4, 20 et 1. Chron. 2, 54 referunt.
19. לכל פִּנָּן plane coniunctim, cf. syr. גוּנִי = communis.
- 4, 12 (7). מוּחִלְקִין, fortasse leg. מוּחִלְקִין. „Si quis homo impius et violentus existit in saeculo aliquo, et opera eius (fata aliquo) attributa (ordinata) et (prope) ad eventum perducta sunt, ad adducendam retributionem super orbem terrarum, duo iusti ei obsistunt etc.“ Eadem opinio, quod per preces iustorum mutatio fati destinati fieri potest, iam supra v. 9 declarata est.
- (11). „Quotienscumque tribus iustis, qui sunt in saeculo aliquo, ex pacto convenit (יִאֲוִין, lege יִאֲוִין, de verbo אִוָּא Pael, cf. syr. אִוִּי aliquid, constituitur (יִשְׁלֵם) inter eos scriptum (instrumentum) intextum ternis funiculis, quod (opus intextum) non celeriter evelletur.“ Quisque ex his tribus iustis scripto pacti signum affigit, quod tribus funiculis membranae intexitur, ut pactum non facile irritum fieri possit.
16. מדבר consultans, ut in Syr.
- 5, 6. חבלין : חבלין mendum typ. ap. Levy.
8. מְתוּחָב : מְתוּחָב (in defectione civium) rex quasi peregrinus (חורב, Beisasse) in terra aperta considerare coactus est propter illos.
11. עתיר : עתיר mendum typogr. apud Levy.
- 6, 8. „Quid enim est ius praecipuum hominis sapientis in hoc mundo prae stulto, propter genus malum, pro quo non accipitur (intercessio sapientis?).
- 7, 1. מִתְרַבִּי ut Targ. Ct. 1, 3 de consecratione sive glorificatione olei.
3. מִתְרִיֵּךְ : מִתְרִיֵּךְ „quam risus, qui ridetur“.
6. חבילת (codd. R et G) חבילת quasi crepitus fasciculi spinarum.
- 8, 14. כְּעוּבִיר : כְּעוּבִיר mendum typ. ap. Levy.
15. בְּחִטּוּפִין וְאִנּוּסִין, potius legendum בְּחִטּוּפִין וְאִנּוּסִין „ad rapinas et oppressiones“, ut patet ex simili loco 5, 17.
17. לְמַחְבֵּעַ : לְמַחְבֵּעַ mendum typ. ap. Levy.
- 9, 1. Lege סְנִיֶּאֱתָא et רְחִימָתָא „neque de rebus dilectis, quas homo diligit, neque de invisis, quas odit.“
6. Lege קִנְאָתָהוּן (mendum typ. ap. Levy).
- 10, 5. מִדְּהַחֲצָפָה proterve; melius legendum מִדְּהַחֲצָפָה lascive.
6. מִשְׁמִישׁ, melius מִשְׁמִישׁ part. pass. Pael.
8. וְהַקְפֹּר deturbant, proruunt?

9. Rabšake (2. Reg. 18 sq.), frater regis Manasse, Judaeus, qui de patria religione defecerat. Vide Delitzsch ad hunc locum. Quod idola ignea adoravit etc., in Gehenna multorum lignorum igne foede uritur. Simile simili punitur!

17. „In debilitate et caecitate oculi.“ Haec interpretatio explicanda est ex varia lectione hebr. בחשי (pro בשחי), de השש (debilem esse). Vide Delitzsch ad hunc locum.

11, 5. עולִימָא, lege עולִא (foetus).

7. Lege שופריהון (mendum typ. ap. Levy).

12, 2. סלגין : זלגין (mendum typ. ap. Levy).

4. יתפרסון proculcantur? Fortasse melius legendum יתפרסון (ignominia afficiuntur), de פרס, syr. פרסי (publicare, probro dare), pro hebr. ישחר (humiles fiunt).

5. „abstines cubili“ i. e. concubitu. Pro משכבא exstat lectio variata משכנא, quod corruptum esse videtur ex מסכנא. Ex quo apparet hebr. אביונה ita acceptum esse, ut „pauperem“ significaret, quemadmodum etiam in aliqua lectione Pešittae ad hunc locum factum est.

Inhaltsübersicht

	Seite
I. Die Grundlage der Erklärung	3
II. Gedankengang des Buches mit Einzelerklärungen	13
1. Abschnitt. Eingang 1, 1—11	13
2. Abschnitt. 1, 12—2, 26: Der selbstbiographische Teil	14
3. Abschnitt. 3, 1—22: Die unveränderliche Ordnung Gottes	18
4. Abschnitt. 4, 1—5, 8: Blicke in das menschliche Gemeinschaftsleben	22
5. Abschnitt. 5, 9—6, 9: Vom Sammeln und Genießen	28
6. Abschnitt. 6, 8, 10—7, 22: Wie sich der Weise auch unter schwerem Druck zurechtfindet	31
7. Abschnitt. 7, 23—8, 1a: Der tiefste erreichbare Grund aller Forschung der Weisheit	38
8. Abschnitt. 8, 1b—9, 10: Wie der Weise unter allen Umständen fröhlich wird	41
9. Abschnitt. 9, 11—10, 20: Allerlei von des Weisen Stille und des Toren Lärm	46
10. Abschnitt. 11, 1—12, 8: Aufmunterung zu reger Tätigkeit und weiser Lebensfreude	51
11. Abschnitt. 12, 9—14: Epilog	52
Anhang: Einige Beziehungen Koheleths zum Neuen Testament	53
III. Notae aliquae aptae ad antiquas libri Coheleth interpretationes explicandas	54
1. Ad interpretationem Graecam (LXX)	54
2. Ad interpretationem Syriacam (Pešitta)	54
3. Ad Targum	55

55/193

Das Buch Daniel

von

Prof. D.Dr. Walter Baumgartner in Marburg

(Aus der Welt der Religion: Alttestamentliche Reihe. Heft 1)

Oktavformat — 1926 — 1 Mark

Die Klagegedichte des Jeremia

von

Prof. D.Dr. Walter Baumgartner in Marburg

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 32)

Großoktavformat — 1917 — 5 Mark

Die Quellen der Genesis

von neuem untersucht von

Prof. Lic. Walther Eichrodt in Basel

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 31)

Großoktavformat — 1916 — 5.60 Mark

**Untersuchungen über den Sprachcharakter
des Griechischen Leviticus**

von

Dr. phil. Karl Huber in Luzern

Großoktavformat — 1916 — 2 Mark

Deuterjesaja

(Jesaja 40—55)

stilkritisch untersucht von

Prof. D.Dr. Ludwig Köhler in Zürich

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 37)

Großoktavformat — 1923 — 3.60 Mark

**Der Einfluß paulinischer Theologie
im Markusevangelium**

Eine Studie zur neutestamentlichen Philologie

von

Priv.-Doz. Lic. Martin Werner in Bern

(Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1)

Großoktavformat — 1923 — 6 Mark

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

VOM ALTEN TESTAMENT

Karl Marti

zum siebenzigsten Geburtstage

am 25. April 1925

gewidmet von Freunden, Fachgenossen und Schülern
und in ihrem Namen herausgegeben von Karl Budde

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 41)

Großoktavformat — 344 Seiten — 16 Mark

Inhalt: **Baudissin:** El Bet-el (Gen. 31 13, 35 7 / **Beer:** Zur Erklärung des 22. Ps. / **Benzinger:** Zur Quellenscheidung in Gen. 14 / **Bertholet:** Briefwechsel von Hitzig u. Ewald / **Bruston:** Le Serviteur de l'Eternel dans l'avenir / **Budde:** Einheitlichkeit u. Erhaltung von Gen. 11 1-9 / **Buhl:** Zur Vorgeschichte d. Buches Hiob / **Dalman:** Die Blume *habassélet* der Bibel / **Debrunner:** Zur Übersetzungstechnik der LXX / **Eerdmans:** Sabbath / **Frankenberg:** Zur Semitischen Grammatik / **Greifmann:** Der heilige Hahn zu Hieropolis in Syrien / **Guthe:** Zarethan u. die Erzgießerei Salomos / **Haller:** Edom im Urteil der Proph. / **Haupt:** Understandest thou what thou readest? / **Hehn:** Zur Bedeutung d. Siebenzahl / **Herner:** Athalja / **Hjelt:** Die Chronik Nabopolassars und der syrische Feldzug Nechos / **Hölscher:** Zur jüdischen Namenkunde / **Humbert:** La logique de la perspective nomade chez Osée et l'unité d'Osée 24-22 / **Kahle:** Punctuation der Masoreten / **Köhler:** Emendationen / **Lods:** Les idées des Israélites sur la maladie / **Löw:** Psalm 77 5 / **Meinhold:** Esra der Schriftgelehrte? / **Mowinkel:** Hiobs go'el und Zeuge im Himmel / **Naville:** L'Araméen / **Nowack:** Deuteronomium und Regum / **Robinson:** My Blood of the Covenant / **Rothstein:** Die ältere Schicht (J. 1) in der jahwist. Überlieferung d. Urgesch. / **Schmidt:** אֵלֶּם / **Sievers:** Zu Jes. 21 1-10 / **Steuernagel:** Alttestamentl. Theologie u. alttestamentl. Religionsgesch. / **Torczyner:** Dunkle Bibelstellen / **Torrey:** Alexander the Great in the Old Test. Prophecies / **Volz:** Zum Verständnis von Ps. 16 u. 130 / **Widmer:** Hebräische Wechselnamen / **Lauterburg:** Die Aufnahme in d. Ministerium im alten Bern / **Baumgartner:** Verzeichnis der Schriften Martis.

Beiträge zur alttestamentlichen Wissenschaft

Karl Budde

zum siebenzigsten Geburtstage

am 13. April 1920

überreicht von Freunden und Schülern und in
ihrem Namen herausgegeben von Karl Marti

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 34)

Großoktavformat — 202 Seiten — 10 Mark

Inhalt: **Baudissin:** Zur Entwicklung des Gebrauchs von 'ebed im religiösem Sinne / **Baumgartner:** Joel 1 u. 2 / **Beer:** Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen. 1 1-2 4a nebst einem Exkurs über Gen. 49 8-12 und 22-26 / **Bertholet:** Zur Datierung der Damaskusschrift / **Cornill:** Ps. 130 / **Dalman:** Nachlese arabischer Lieder aus Palästina / **v. Gall:** Ein neues astronomisch zu erschließendes Datum der ältesten israelit. Gesch. / **Greifmann:** Die Haartracht der Israeliten / **Gunkel:** Ps. 133 / **Guthe:** Eggen und Furchen im A. T. / **Hehn:** Waw inversum / **Hölscher:** Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik / **Holzinger:** Zur Menschensohnfrage / **Löhr:** Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob / **Marti:** Der jesajanische Kern in Jes. 6 1 bis 9 6 / **Meinhold:** Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall / **Nowack:** Das Bundesbuch / **Procksch:** Die Berufungsvision Hesekiels / **Rothstein:** Die Bedeutung von Gen. 6 1-4 in der gegenwärtigen Genesis / **Schmidt:** Die Herkunft des Propheten Amos / **Steuernagel:** Bemerkungen zu Gen. 17 / **Volz:** Jes. 53.

DATE DUE

BS 1475.2 .K8 1926

,193

Kuhn, Gottfried, 1867-

Erklharung des buches
koheleth /

United Theological Seminary Library

MAIN BSI 4753 K8 1928
Kuhn, Gottfr. Erklärung des buches kohel



3 0645 0005 2890 7